



Arqueología de la Muerte Estado de la cuestión

MÁSTER EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES

Trabajo Fin de Máster



Sergio Pou Hernández
Universidad Complutense, Madrid, 2011



ÍNDICE

	Págs.
INTRODUCCIÓN	1
GENERALIDADES	3
1. La vida o la muerte	3
2. La escalera insalvable	5
HISTORIOGRAFÍA	7
1. Los primeros desenterradores	8
2. El coleccionismo	12
3. La arqueología tradicional	14
4. La <i>New Archaeology</i> y el procesualismo	22
5. Los postprocesualismos	28
CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICAS	32
1. Liminaridad	32
2. Solidaridad y autoridad	35
3. Contaminación	36
4. Separación y miedo	38
5. Fertilidad y regeneración	38
6. Los antepasados	40
ESTADO DE LA CUESTIÓN	42
1. El tratamiento del cadáver	44
2. Indicios materiales de acciones rituales	45
3. El ambiguo ajuar	46
4. La monumentabilidad	48
5. Estratificación, reajuste y reparto	49
6. Indicadores de identidad, edad y sexo	51
7. La materialidad del <i>otro mundo</i>	52
CONCLUSIONES GENERALES	53
BIBLIOGRAFÍA	54

INTRODUCCIÓN

Todo trabajo que aborde la muerte inexorablemente está condicionado a manejarse en un mundo paradójico y voluble, delimitado entre la evidencia médico-biológica y la especulación escatológica. Esta iniciativa investigadora muchas veces tropieza con una certidumbre incómoda que desafía toda lógica: la muerte es una experiencia universal, evidente y rotunda –quizá la que más-, pero no es experimentable por los que la sobreviven. Merece la pena citar en extensión un texto que, aunque se refiriere a un único contexto religioso, da sobradas muestras del rol contradictorio de la muerte:

«Las creencias sobre la muerte rara vez son coherentes, consistentes y ortodoxas. La gente combina elementos de la educación teológica con la creencia folclórica, tradicional o supersticiosa y la invención personal. Así, cuando morimos, se comprende de diversas maneras que vamos directamente al Cielo, esperando el Día del Juicio, nos pudrimos en el suelo, convirtiéndonos en fantasmas, desarrollamos un viaje a otro lugar, donde vamos a descansar o reunirnos con amigos y familiares que han muerto anteriormente. Estas versiones pueden ser lógicamente incompatibles, pero, sin embargo, es posible que una persona pueda mantener muchas de ellas al mismo tiempo»¹.

La parafernalia y los protocolos mortuorios es una cuestión de los vivos, de manera que el estudio de la muerte no sólo abre la puerta a la comprensión de un más allá, sino también al entendimiento del más acá. Lejos de volvernos funestos y oscuros, el examen del fenómeno sociocultural de la muerte supone la oportunidad de profundizar sobre un importante panorama para analizar a los vivos: organizaciones y mentalidades.

El estudio de las creencias y prácticas rituales que rodean a la muerte se ha llevado a cabo utilizando una gama de diferentes enfoques metodológicos, incluyendo aproximaciones etnográficas, sociológicas, psicológicas, históricas, morfológicas y estructurales, por nombrar unas pocas. Pero antes de centrarnos en la arqueología que

¹ «Beliefs about death are rarely coherent, consistent and orthodox. People combine elements of theological teaching with superstitious or traditional folkloric belief and personal invention. Thus when we die we are variously understood to go directly to Heaven, await the Day of Judgement, rot in the ground, become ghosts, journey to another place, fall asleep and meet up with friends and relatives who have died before us. These different versions might be logically incompatible, but it is nevertheless possible for a single person to hold many of them at the same time» (cita de S. Tarlow, referenciada por Fahlander y Oestigaard 1999: 12).

inapelablemente toma pautas y criterios de otras disciplinas sociales, es preciso detenernos en algunos aspectos de corte global.

La muerte, además de una frontera, estado o umbral, es una concepción o cosmovisión, que en la especie humana genera una autoconciencia de inevitabilidad y reflexión, miedo e imaginación. La muerte, a la que se teme, a la que a veces se anhela y a la que definitivamente se llega, implica una ruptura de la continuidad vital, pero también está inserta en el ciclo de la vida, de forma que principio y fin, no son polos extremos, sino puntos en un círculo perpetuado por prácticas, ritos y creencias socializadas en el seno de una comunidad. En esta línea, no es baladí, citar una señera frase que expresa que “la muerte es una oscura mezcla de imaginación, de temor y de esfuerzo comprensivo, y esto basta para explicar cualquier atención sobre el tema” (Pérez del Río 1984: 77). Ahora bien, cuando enfrentamos el estudio de la muerte en general sería superficial reducirlo a sus meras prácticas funerarias –caso de la antropología- y a sus evidencias materiales generadas –caso de la arqueología-, las cuales no son más que la cobertura formal. Más allá del rito y el vestigio sepulcral, más allá de esta cobertura formal, se evidencia una compleja sensibilidad a la muerte (Vovelle 1985: 103). Ante este panorama, lejos de estar formada, la arqueología de la muerte se enfrenta a un viva problemática de auto-definición.

El mundo de la muerte desde la disciplina arqueológica es fuente de uno de los mayores despliegues metodológicos y técnicos desarrolladas desde los años sesenta, pero también es el terreno de un intenso debate teórico ya que desde ésta se pueden inferir una amplia gama de aspectos socioeconómicos, pero también, y no menos importante, aspectos simbólicos que atañen a la religión, el imaginario y las creencias. Igualmente, la muerte cuenta con dos vertientes de investigación: de un lado la que se apoya directamente en los elementos materiales de los contextos funerarios, con lo que nos referimos a disciplinas como la bioantropología y la arqueología social; de otro lado la que trata de aproximarse a las cuestiones intangibles tales como la ideología y las creencias religiosas específicas por parte del grupo que generó aquellos contextos funerarios, con lo que nos adentraríamos en aspectos trabajados por la arqueología simbólica y/o religiosa. Dicho con otras palabras, la arqueología que analiza el mundo de la muerte, no se limita a estudiar las características de los yacimientos sepulcrales o incluso reconstruir el ritual, sino también considera que las tumbas y ceremonias funerarias constituyen un particular código, donde entran en liza una red de símbolos que

en gran medida reflejan la estructura global del mundo de los vivos. De esta manera, una necrópolis, por ejemplo, se manifiesta como una abundante fuente de información, y los sepulcros, ya sea por su tipología y distribución espacial, ya sea por los restos humanos y sus ajuares, proporcionan un tan profuso como dispar elenco de datos: aspectos de la antropología física, asuntos demográficos y económicos, índices de jerarquización social, formas de parentesco, pistas sobre la dieta, la enfermedad, las creencias y los símbolos (Delibes de Castro 1995: 63). Llegado a este punto hay que admitir que en la arqueología de la muerte desembocan diversos campos de aplicación, capaces de reconocer y asumir un conocimiento lo suficientemente general de las sociedades pretéritas.

GENERALIDADES

No hacemos mal en decir que la arqueología, muy a menudo, se encuentra con las últimas percepciones que los grupos humanos tienen sobre sí mismos, tanto en la sociedad como en el cosmos: la muerte. El registro arqueológico consiste en innumerables testimonios de cómo los seres humanos en diferentes culturas pasadas, en distintos momentos y geografías, han resuelto y han dado respuesta a lo inevitable. Conviene, pues, apuntar que la muerte y el conocimiento de que nuestro tiempo en la tierra es limitado afecta, de múltiples maneras, a nuestras decisiones en la vida. Con estos indicios de entrada, es necesario explorar, de forma sucinta, algunos de los sentidos y sensibilidades que rodean a la poliédrica muerte.

1. La vida o la muerte

Las cotidianas expresiones “estar vivo” o “estar muerto” encierran lingüística y conceptualmente cierto sinsentido. Por un lado, “estar muerto” es una incongruencia, ya que no se puede ser o estar a la vez que no se es o está. Por otro lado y en paralelo, “estar vivo” es una redundancia, ya que lo que vive existe o está.

Ahora bien, apartándonos del código lógico del lenguaje, desde el imaginario y las mentalidades, lo que implica la expresión “estar muerto” es una cierta forma de sociabilidad y comunicabilidad donde el difunto es *otro* –otro ser en otro espacio que *está*–: no es que no esté, sino que no se ve o no es perceptible. Lejos del sentido que da el juego de palabras en sí, no hay cosa que llene más que una ausencia, pues estar ausente

como estar muerto –que es una forma de ausencia- es la otra cara, la alteridad del estar aquí y ahora. En ese punto “estar muerto” es una forma de estado, y la relación con el muerto implica una forma de comunicación y socialización desde el estado de los vivos hacia el estado de los muertos (Delgado 2010).

En términos generales –y obvios- la muerte es el fin de la vida. No obstante, frente a esta conclusión más que inequívoca, el proceso de fallecimiento, definido en algunas de sus fases desde ópticas neurofisiológicas, bioquímicas, médicas o incluso jurídicas, aún no está del todo entendido en su conjunto, a la vez que existen discrepancias científicas al respecto².

La muerte como un fenómeno biológico o un estado fisiológico es uniforme a lo largo del tiempo y del espacio. Sin embargo, esta coincidencia universal en términos biológicos no debe llevarse al error de asumir que el sentido humano o la experiencia de la muerte, en términos culturales, han sido o son uniformes a través del tiempo y del espacio. Al contemplar la muerte, se debe evitar el anacronismo de proyectar la comprensión contemporánea al pasado, así como descartar que otras culturas deban ser entendidas desde las categorías de la cultura propia. En edades y comunidades dispersas la experiencia de la muerte y la forma en que ésta se ha imaginado proporciona una enorme diversidad de modos, enfoques y concepciones (Ebersole 2005: 2236). Llegar a este punto, ineludiblemente, nos hace reconocer que aunque la muerte es un hecho concreto y determinado –en el sentido biológico-, cultural e históricamente ha sido construido de muy diversas maneras.

Difícilmente hay una real separación entre la vida y la muerte. Aunque pueda ser una declaración banal, pero a la vez profunda: la muerte es un hecho de la vida. Es banal en la medida en que es de sobra entendido que toda vida humana es finita, física y temporalmente; es profundo, sin embargo, en la medida en que una reflexión seria sobre el final de la vida desafía las fronteras del lenguaje, el pensamiento y la imaginación humanas. En un sentido amplio, la consideración de la vida depende en gran parte de la

² Hasta no hace mucho e incluso en algunos círculos médico-biológicos actuales, la muerte es considerada principalmente como la terminación de las funciones cardíacas (es decir, la ausencia de pulso), así como complementariamente la falta de reflejos y de actividad respiratoria. Pero con estas argumentaciones tal consideración resultaba errónea, por entrar en contradicción con individuos que afectados por catalepsia u otras formas de vida latente eran dados equivocadamente por muertos. Posteriormente, junto con los avances en tecnología y neurología, la muerte pasó a dictaminarse por el encefalograma: cuando acusa el cese de actividad bioeléctrica cerebral. Sin embargo, todavía esta definición, resulta insuficiente, pues este proceso en algunos casos excepcionales podían ser reversibles –ciertos ahogados y personas a punto de congelación- (Cobo Medina 2000).

comprensión de la muerte. Que la muerte es un hecho de la vida, es una cuestión paradójica, ya que sugiere una coincidencia de los opuestos: muerte en vida y vida en muerte (Ebersole 2005: 2236-7). De hecho, el estudio de la muerte es entre muchas formas una “puerta de entrada” para el análisis de la humanidad, el estudio de las creencias de los grupos humanos y, en última instancia, la percepción de lo que más importa: la vida. Muchas de las ideas esenciales de las sociedades y los individuos se manifiestan durante el fenómeno de la muerte y, en consecuencia, con dicho fenómeno se ponen de relieve tanto los valores culturales, morales y éticos como las creencias religiosas. Por lo tanto, la muerte va más allá que la mera pregunta sobre el destino de determinada persona fallecida. Se encuentra en el fondo de todas las facetas de la humanidad y, en consecuencia, es un factor crucial en el desarrollo de las sociedades. “La muerte es el origen y el centro de la cultura” (Assmann 2005: 1), no sólo porque sea la amenaza ineludible de la comunidad, sino porque además las soluciones y respuestas a la muerte son socialmente construidas y formadas para el porvenir de dicha comunidad (Goody 1962: 26; Hertz 1990; Parker Pearson 2001: 203).

2. La escalera insalvable

El dilema endémico de la arqueología, sobre todo cuando no pueden auxiliarle los textos escritos, las narraciones orales y un aporte iconográfico suficientemente representativo, es la trampa de la materialidad: mucho se podrá argumentar sobre determinado cuenco cerámico pero poco o nada sobre la mentalidad del que fabricó dicho cuenco. La transferencia que debe saldar interpretativamente la arqueología es cómo desde el conjunto de objetos y artefactos materiales que nos han llegado pasamos al comportamiento de las remotas gentes que generaron dicho conjunto. Más allá del nivel descriptivo, cuando el arqueólogo explica las sociedades pretéritas cuenta con un trasunto donde abundan importantes limitaciones y especulaciones, especialmente cuando se valoran aspectos intangibles. Pero esto no debe verse con pesimismo, sino que debe servir para afinar las técnicas y metodologías aplicadas, así como los presupuestos teóricos que se esgrimen, sin olvidar los contactos interdisciplinarios con otras ciencias de lo social.

Los datos arqueológicos tienen sus posibilidades y limitaciones. Así algunos aspectos de la cultura material se preservan mejor que otros: el bronce se conserva mejor

que el hierro, el hueso mejor que las partes blandas de las plantas. Igualmente el contexto en el que se hallan los objetos es decisivo para su supervivencia: las condiciones de sequedad del desierto o las de frío de zonas árticas o montañosas preservan mejor que las zonas tropicales. Con todo, llegamos a la conclusión de que quien trabaje con datos arqueológicos de sociedades ágrafas, es más probable que conozca mejor su economía que la organización social o las creencias religiosas (Clark, 1985). Esto ocurre porque la tecnología y la economía de las sociedades están formadas por factores materiales. La teorización de una escalera de dificultad inminente desde lo material hasta lo inmaterial para el reconocimiento primero de la tecnología y la economía, después la organización social y política, y finalmente las mentalidades y las creencias, es un hecho presente desde los años treinta del siglo XX entre los círculos de prehistoriadores y arqueólogos (Trigger 1992: 248-9; Insoll 2008: 70; Renfrew y Bahn 1993: 168-169). Especialmente, C. Hawkes a mediados del siglo pasado desarrolló estas ideas³, llegando a colegir una *escalera* creciente de dificultad interpretativa: la arqueología, sin el apoyo de textos, fuentes orales e iconográficas destacadas, es una disciplina útil para extraer información de los aspectos materiales relativos a la tecnología/subsistencia, pero, sin embargo, entra en un *impasse* cuando intenta abordar cuestiones ideológicas, mentales y religiosas.

La discusión, precisamente, viene por el debate entre arqueólogos de si esta jerarquía o *escalera* forma parte de la naturaleza de los restos arqueológicos, o si, en realidad, es el resultado de la incapacidad de los investigadores. Autores como Binford serán de esta segunda opinión (Binford 1972: 93-94)⁴. Este representante de la *New Archaeology* de los setenta consideraba, bajo términos funcionalistas sistémicos, que todos los aspectos de los sistemas socioculturales –tanto el económico como el religioso– estaban reflejados en el registro arqueológico, y las respuestas se encontrarían en el modo en que debían hacerse las preguntas. Con el tiempo, los arqueólogos detractores de Binford criticaron esta postura y renovaron la *escalera* de Hawkes.

Con todo, no hay una arqueología religiosa que desde la materialidad pueda dar respuesta satisfactoria a los comportamientos que tienen que ver con las creencias y los imaginarios religiosos, especialmente de sociedades sin escritura o prehistóricas. A veces,

³ Se trata del artículo de Christopher Hawkes publicado en 1954, “Archaeological theory and method: some suggestions from the Old World”, en *American Anthropologist*, n° 56, pp. 155-168, tratado con algo de extensión en Trigger 1992: 249, 362-5.

⁴ Incluso Binford hablaba de “subsistema ideológico” como el campo religioso y de las mentalidades, y de los “artefactos ideotécnicos” como aquellos objetos cargados de simbología y susceptibles de informar sobre aspectos de la religión (Insoll 2008: 70).

encontramos que los arqueólogos evitan estos enfoques, o cuando existen indicios en sus registros materiales de tal índole, usan indiscriminadamente los rótulos “ritual” o “religioso” sin profundizar en sus definiciones. De hecho, el término “ritual” en arqueología se suele emplear para la descripción de cualquier cosa cuya explicación no está completamente clara (Insoll 2008: 68-9). Así, aparece el peligro de que lo *extravagante*, lo *raro*, lo inexplicable o poco explicado se convierten en sinónimos.

La arqueología prehistórica tiene al ámbito de las creencias religiosas, imaginarios y mentalidades como un epifenómeno: la religión es un campo tenido si no por inalcanzable, sí por superfluo, en comparación a la tecnología y la subsistencia. No obstante, recientemente hay estudios teóricos que sostienen una mayor consideración de “las arqueologías religiosas” (del culto, de la muerte, etc.), haciendo especial hincapié en indicadores arqueológicos sobre el ritual: zona fronteriza entre un mundo y otro, la presencia de la divinidad, materiales caracterizados de ofrendas, etc. (Renfrew y Bahn 1993: 375-8).

HISTORIOGRAFÍA

La arqueología funeraria o de la muerte, desde la percepción popular, es casi sinónimo de la arqueología en sí misma. Hasta tal punto es así que gran parte de los datos, artefactos y materiales provienen de contextos fúnebres, y quizá, en realidad, los arqueólogos saben más de la muerte que de la vida.

Tumbas, monumentos funerarios y necrópolis han llamado la atención a los grupos humanos desde siempre, ya sea porque estos edificios y depósitos alberguen evidencias de sociedades pasadas, extinguidas o antiguas, ya sea porque provocan, en su contemplación y reflexión, preguntas sobre cómo fueron, cómo vivieron y finalmente cómo murieron (o mejor dicho, cómo sintieron, culturalmente, el momento del óbito). Noticias sobre sepulcros profanados o enterramientos exhumados para buscar la prueba o la evidencia a determinada pregunta, más o menos racional, se localizan puntualmente desde la Antigüedad. El anticuarismo que se desarrolla desde los siglos XVII y XVIII, con el empuje de la revolución científica, la Ilustración y el imperialismo, poco a poco sistematiza sus seriaciones y clasificaciones. Sobre estas bases de fondo fundamentalmente descriptivas, se posan y filtran por un lado, de la mano ciencias naturales y la antropología conceptos de evolución y progreso, y por otro lado, métodos

de cronología relativa a partir de la estratigrafía geológica. Teorías y métodos se depuran dando lugar a lo que genéricamente se ha llamado arqueología tradicional del siglo XIX y principios del XX. A grandes rasgos, la muerte, o especialmente los indicios materiales de ésta, interesaba sólo en la medida de que proporcionaba las “modas funerarias” de determinado grupo o pueblo, que con ésta y otras manifestaciones culturales se desplazaban y difundían sus ideas y costumbres.

No había arqueología de la muerte *per se*, hasta que aparece en los años sesenta y setenta una renovación teórico-metodológica en el ámbito académico anglosajón que denuncia su insatisfacción sobre la forma en que se interpretan los restos arqueológicos. Se trataba de la *New Archaeology*, sin la cual no hubiera habido un importante desarrollo, entre otras, de la arqueología de la muerte. En las últimas décadas del siglo XX y la primera del XXI se ha desarrollado un importante despegue que se pregunta hasta qué punto hay conceptos que se deben replantear, retos que se deben sortear y si, de fondo, ha habido un desarrollo en los presupuestos que se han ido acumulando en los últimos cuarenta años sobre la arqueología de la muerte.

1. Los primeros desenterradores

En general, todo grupo humano es propenso a tener alguna atracción o curiosidad por el pasado, y en consecuencia, los materiales que quedan de entonces, son guardados y atesorados, con el fin de reforzar determinada identidad, probar cierto relato histórico o poseer el recuerdo de los que ya no están. Desde antiguo, se venían desarrollando ideas vagas y concepciones generales sobre el origen y el desarrollo de la humanidad que, más o menos, podían ser puestas a prueba con datos arqueológicos: artefactos y materiales arcaicos, entre los que se encontraban tumbas, ajuares y restos humanos. Ahora bien, también existía un halo de respeto y escrúpulo hacia las pertenencias, prendas y huesos de los que antes vivieron, ora tomando la dimensión de culto, ora la de conmemoración.

Mucho antes de que los materiales arqueológicos se convirtieran en un objeto de estudio serio, antes de que los anticuarios que coleccionaban materiales diversos se dispusieran a clasificar y sistematizar sus piezas, se empezaban a atisbar preguntas racionales que desconfiaban de la tendencia legendaria con el fin de saber algo más allá de la versión tradicional. Sin embargo, frecuentemente, estas empresas no se llegaban a

desligar del todo de concepciones de reparación ritual a la profanación y cierto rechazo hacia la manipulación o contacto de las tumbas.

Uno de los hechos más antiguos del que tenemos constancia está constatado por Tucídides. Hacia el año 426 a.C., en las operaciones de restauración del santuario de Delos fueron descubiertas algunas tumbas de guerreros⁵. El escritor intentando discernir la procedencia de tales restos humanos se centró en dos aspectos: la tipología de las armas que los acompañaban y la configuración del enterramiento. Desde un punto de vista analítico, los artefactos marciales antiguos que en algunas de sus formas recordaban al armamento hoplítico, consideró que debía tratarse de los carios, primitivos combatientes a los que la tradición les atribuía la invención de las armas de los hoplitas.

En el contexto de la instalación de nuevas colonias, con el saqueo y la búsqueda de botín por parte de los colonos de César, encontramos más ejemplos sobre el hallazgo y la excavación de tumbas, esta vez en Corinto, aunque aquí la finalidad no se inclinó a resolver determinada cuestión sino a atesorar bienes que, en algunos casos, fueron piezas codiciadas en círculos comerciales y exhibidos como objetos singulares ante la sociedad aristocrática romana⁶. Hasta tal punto tuvo éxito este capítulo de “curiosidad arqueológica” que se acuñó la palabra *nekrokorinthia* para designar el material funerario sustraído (Ripoll Perelló 1992: 15). No nos olvidemos que, aunque la noticia sea anecdótica, existe un fondo: griegos y romanos conservaban valiosos objetos sagrados del pasado como ofrendas votivas dentro de sus santuarios y las tumbas de ciudades enemigas se profanaban con frecuencia en busca de reliquias de héroes⁷. No es desdeñable indicar que en la *polis* griega como testigo del recuerdo del héroe, sus

⁵ Tucídides 1, 8, 1. «No fueron menos piratas los isleños, que eran carios y fenicios, pueblos que, como es sabido, colonizaron la mayor parte de las islas. He aquí una prueba: cuando, durante la guerra que nos ocupa [la del Peloponeso], Delos fue purificada por los atenienses y fueron retiradas todas las tumbas de los que habían muerto en la isla, se vio que más de la mitad pertenecían a carios; fueron identificadas por el tipo de armas enterradas con ellos y por la forma del enterramiento, que todavía es la misma actualmente» (Tucídides 1999: 133-4).

⁶ Estrabón, *Geografía* 8, 6, 23. «Corinto permaneció desierta durante mucho tiempo, hasta que fue reconstruida de nuevo por el divino César [44 a.C.], que, en atención a las excelentes condiciones naturales del lugar, decidió el envío de colonos, en su mayor parte libertos. Estos, removiendo los restos y excavando las tumbas, encontraron una gran cantidad de relieves de terracota y muchos vasos de bronce. Maravillados por estas obras de arte, no dejaron ninguna tumba por examinar, de modo que hicieron buen acopio de estos objetos y los vendieron a alto precio; llenaron Roma de nekrokorinthia; así se llamaba a los objetos sacados de las tumbas, y especialmente a las terracotas. Al principio estas terracotas tenían un precio muy alto, semejante al de los bronce de fabricación corintia; después cesó el interés, dado que empezaron a faltar y fueron en su mayor parte de una calidad inferior» (Estrabón 2001: 174-5).

⁷ Trigger 1992: 38-9. Igualmente la curiosidad basada en las inscripciones epigráficas para hallar tumbas de insignes personajes la atestiguamos en Plinio el Viejo, Varrón y Cicerón (Ripoll Perelló 1992: 16).

ciudadanos presumían de la posesión de la tumba que albergaba sus restos. Mientras los héroes actuaban como *ktistai* (fundadores) para la comunidad, y a ellos se les pedía por el bien de ésta, su tumba actuaba como fuerza protectora desde un lugar destacado en medio de la ciudad, dispensando salud y prosperidad (Freyburguer y Pernot 1997). Por esta razón, las tumbas eran colocadas en el centro de la vida pública, frecuentemente en el ágora.

Mucho más interesante resulta la exhumación de tumbas con la intención premeditada de demostrar determinada conjetura empírica. Así, desenterrar huesos humanos servía o bien para buscar la prueba de una sospecha, o bien para justificar algún motivo de índole sacra. Por un lado, por ejemplo, contamos con la información que nos proporciona Plutarco sobre Sertorio en el norte de África. El militar romano, en una de las expediciones se encontró con una sepultura que según la tradición del lugar albergaba la gran osamenta del mítico Anteo⁸. Desde un punto de vista racional, Sertorio no admite esta versión y, en su desconfianza sobre la existencia de un gigante, desmontó la tumba y excavó en el emplazamiento funerario para con el hallazgo material dar respuesta a su sospecha, o incluso, si se nos permite, en lenguaje “científico”, confirmar su hipótesis. Sin embargo, lejos de corroborar su duda razonable, la excavación sirvió para reforzar el mito: realmente la tradición local tenía razón, allí había un gran esqueleto; Sertorio, con escrúpulo, reconstruyó la tumba y, para aplacar la ira de los dioses, puesto que lo que se encontró correspondía al mundo sobrenatural, hizo sacrificios a éstos.

Por otro lado, también en la Antigüedad, contamos con la búsqueda de respuestas a un problema determinado mediante la exhumación de un antiguo cadáver o elementos relacionados con la muerte de éste. Es el caso típico de Elena, madre de Constantino –el emperador que inauguraría la oficialidad cristiana–, cuando, según la leyenda, trató de dar con la verdadera cruz de Jesús. Era el monte Gólgota donde había ocurrido la crucifixión⁹, y mediante exhumación, Elena encontró allí lo que suponía. Pero

⁸ Plutarco, *Sertorio* 9, 4-10: «Cuentan los libios que allí estaba enterrado Anteo y Sertorio excavó su tumba, porque desconfiaba de los bárbaros con relación a su tamaño. Encontró el cadáver, de setenta codos de longitud, según se dice, y quedó estupefacto. Después de haber hecho un sacrificio, hizo reconstruir el monumento y aumentó la honra y la fama que hay respecto a aquel» (Plutarco, 2004: 64-5). Anteo era un gigante, hijo de Poseidón y de Gea, que habitaba en Libia y obligaba a todo viajero a luchar contra él, resultando siempre invicto. Sólo Heracles fue capaz de vencerle (Grimal 1981: 33).

⁹ Al parecer Gólgota procede del arameo *gulguta*, “cráneo”, y esta traducción se relacionó con que en dicho monte existió la tumba de Adán. Dicha apreciación ya viene referenciada desde antiguo en Orígenes. La relación entre la muerte de Jesús crucificado y la tumba de Adán, vino a representar, por ejemplo, en muchos cuadros del Renacimiento y Barroco a Jesús en la cruz y un cráneo a los pies de ésta, en el lugar donde la madera –*lignum crucis*– está hincada en la tierra. Todo ello dio lugar a especulaciones sobre la

nuevamente el mito se apropia de estas aproximaciones racionales: hallando tres cruces no supo dar con cuál era la verdadera hasta que hizo venir a una mujer moribunda que al tocar la auténtica, por un milagro, sanó de su enfermedad¹⁰. No nos olvidemos que el cristianismo estrena un singular culto por las reliquias, o lo que es lo mismo, aquellas prendas o huesos pertenecientes a “buenos hombres cristianos” o benditos mártires que en el momento de morir, acceden a la categoría de santos, intercesores divinos entre Dios y los hombres. A ojos de los “paganos” el comportamiento de los seguidores de Cristo sobre los restos humanos de los tenidos por santos, resultaba cuanto menos impúdico y abominable. Justamente, Eunapio de Sardes, en el siglo IV, no puede reprimir su queja sobre tal actitud: *«recogen los huesos y calaveras de gentes que fueron ejecutadas por varios crímenes, personas que fueron castigadas por los tribunales de justicia de las ciudades, y ellos los declaran dioses, andan toqueteando los huesos y creen ser mejores porque profanan las tumbas. Pues bien, los llaman “mártires”, “diáconos” y “mensajeros” que llevan las oraciones a los dioses»*¹¹.

Con Sertorio o Elena, cristianos o “paganos”, la exhumación de tumbas no deja de tener ese halo de sacralidad y sobrenaturalidad, intuyéndose que se “penetra” en el otro espacio, de ahí que, aunque se proceda inicialmente con dudas razonables o sospechas lógicas, mientras prevalezcan estas estructuras mentales de liminaridad, los diversos mitos, prodigios y milagros del mundo de la muerte y de los muertos acaban afianzados.

Monumentos antiguos, objetos artísticos, túmulos y tumbas en la Europa medieval eran objeto de interés local. Ahora bien, las explicaciones sobre éstas a menudo solían indicar orígenes milagrosos o legendarios, cómo el transcurrir de la humanidad avanzaba degenerándose hasta el ineludible final de los tiempos y toda respuesta debía hallarse en las crónicas tradicionales y, en última instancia, en la Biblia, fuente de revelación y verdad. Quizá la Europa septentrional, por el hecho de que los registros escritos cuando existen se remontan raras veces a la época romana, fue más proclive a inclinarse por los objetos materiales de su pasado. Geoffrey de Monmouth, escritor del siglo XII, que

finitud de la historia, simbolizando la relación entre el “primer hombre” y el “hombre completo”, Adán y Jesús, cielo y tierra, inicio y fin (Martínez Gil, 2000: 280-7). Frente a esta idea de circularidad de corte eliadiano (Eliade 2009), habría que añadir la noción de que los restos óseos de los ajusticiados o criminales no se enterraban o no se les aplicaba rito religioso, ya que no eran considerados dignos de tal deferencia, por lo que en zonas de crucifixión quedaban los huesos como osarios-escombreras, y entre ellas las más significativas y resistentes, caso del cráneo, de otros ajusticiados anteriores.

¹⁰ Lara Martínez y Lara Martínez 2007: 39-50. Autoras que analizan las varias versiones sobre el hecho milagroso, en san Ambrosio, Teófanos, pero especialmente Rufino (*Historia eclesiástica* 10, 7) y Sócrates de Constantinopla (*Historia eclesiástica* 1, 17).

¹¹ La cita de Eunapio de Sardes es tomada de Rader 2006: 144-5.

ensalzó la historia bretona, consideró que Stonehenge fue erigido por el gran Merlín, mientras que en Alemania los megalitos y túmulos se interpretaban como los sepulcros de los invasores de Europa, los hunos (Trigger 1992: 40-43 y 52).

El halo de sacralidad del que hablábamos antes, así como las explicaciones, cuando las había, en descubrimientos sepulcrales, también es detectable a finales del siglo XV, en el Renacimiento italiano. Hacia 1485 un grupo de obreros que trabajan en la Vía Apia, en Roma, mientras cavaban en buscar de mármol, toparon con un sarcófago que causó gran asombro en la sociedad romana de entonces. Tal es así que se organiza una exposición del féretro en el *Palazzo dei Conservatori*. Según la historia tradicional del hallazgo, aquella sepultura alojaba a una joven aún hermosa y, junto a ella, todavía ardía una lámpara de aceite. Ante la muchedumbre que se agolpaba, el papa Inocencio VIII intervino y clandestinamente, hizo trasladar el sarcófago a un lugar solitario. De noche, a las afueras de la ciudad, de nuevo se le dio sepultura. Se conserva la carta de un humanista y comerciante florentino llamado Fonte que describe el hallazgo con minuciosidad (Ceram 1959: 17-19). El descubrimiento, sin embargo, deja entrever la ambigüedad imperante entre una emergencia lógica, nacida de la curiosidad y del asombro, que trata de dar respuestas racionales a un problema concreto, y la “superstición” hacia el mundo de la muerte, pues hallado cierto milagro o prodigio, es preciso reparar o restablecer con nuevos ritos el orden vivos-muertos.

2. El coleccionismo

Durante el Renacimiento, el aprecio por la antigüedad clásica no sólo se ceñía a los grandes textos literarios, además se extendió a las artes y la arquitectura; las colecciones de objetos del pasado empezaban a extenderse más allá de la reliquia, las monedas y prendas de monarcas o mártires venerados. Nobles y ricos rivalizaban entre sí emulando los modos clásicos, los objetos materiales supervivientes de las civilizaciones grecorromanas empezaron a atesorarse. Algunos papas y acaudalados mercaderes, en calidad de mecenas, son un ejemplo importante para dar con las primeras formas de materializar la curiosidad por el pasado clásico. A medida que el Renacimiento se extendía, la historia del arte y los estudios grecolatinos empezaron a impregnar ambientes académicos. Con el tiempo, esta inquietud y la investigación de los relatos bíblicos, dio lugar a los primeros *tours* aristocráticos, y a convertir, poco a poco, la curiosidad por el

Oriente en compendios de egiptología y asiriología¹². Paralelamente aquel coleccionismo que no contaba con textos coetáneos sino con el puro material de sus artefactos iba depurando sus sistemas de registro y descripción, para suplir la falta de información por los inexistentes textos o las escrituras aún no descifradas.

A la vez, las inclinaciones patrióticas de la Europa central y nórdica, que arrancan desde la Reforma, estimularon un renovado y secular interés por la historia de sus países y el coleccionismo de sus piezas, entre las que destacan las de túmulos y megalitos. Muy temprano, en el siglo XVI, William de Worchester es un ejemplo del anticuarismo sistemático, su trabajo implicaba la medición y descripción de los antiguos edificios sepulcrales en suelo inglés. Otro coleccionista que trataba de datar y localizar sus descubrimientos y adquisiciones era John Twyne, que no sólo compiló monedas y cerámicas, sino que estudió megalitos y otros monumentos funerarios. Posteriormente, en Dinamarca, destaca Rudbeck quien hizo trincheras y dibujó secciones verticales de gran número de túmulos, con la intención de “rescatar” la información descriptiva de los mismos y proceder con algunas clasificaciones. Las llamadas tumbas “principescas” que por doquier se documentaban, basándose sin demasiado rigor científico que por su tamaño o tradición eran de grandes jefes del pasado, fueron objeto de interés y expolios, con la creencia de que albergaban un rico ajuar.

Las piezas de las colecciones para una mejor clasificación y estudio pasaron a clasificarse colocándoles etiquetas cronoespaciales, y pocas veces una información suplementaria a ésta. Ocurría que los anticuarios estaban bloqueados en sus argumentaciones sobre sus piezas y reinaba un importante pesimismo en cuanto a pistas que dijeran poco más que alguna anotación legendaria por parte de la etnografía o cierta elucubración sobre sus orígenes. Con todo, la situación no era de estancamiento como normalmente se cree. Entre los siglos XVI y XVIII los anticuarios europeos habían aprendido a describir y clasificar monumentos, tumbas y artefactos, a excavar y registrar los hallazgos y a usar varios métodos de datación, entre los que empezaba a destacarse la

¹² Para Egipto un acelerado despegue de algo menos de una centuria que va desde la *Description de l’Egypte* a finales del siglo XVIII por parte de los expedicionarios científicos de Napoleón, el hallazgo de la piedra Rosetta, clave para la traducción de la escritura jeroglífica por parte de Champollion y las también importantes contribuciones de Lepsius, sin olvidarnos del saqueo con fines anticuarios de Drovetti y Belzoni, entre otros, hasta Auguste Mariette, conservador francés de los monumentos egipcios desde 1858, con quien se frenan los expolios no sólo hacia preciadas obras de arte sino a las codiciadas tumbas antiguas. Para Mesopotamia, crisol de civilizaciones antiguas, contamos con nombres como Paul-Émile Botta y Austen Layard que buscaban los tesoros de Nínive y Nimrud, nombres que aparecían en la Biblia (SEVILLA CUEVA, 1998).

estratigrafía. Algunos de ellos habían llegado a la conclusión, a través de la evidencia arqueológica, que probablemente existió una edad en que sólo se utilizaban en Europa instrumentos de piedra, antes de aprender el uso del metal, así como que la utilización del bronce había precedido a la del hierro. El más serio obstáculo en el establecimiento de una cronología relativa de los tiempos prehistóricos, y por tanto en la adquisición de un conocimiento más sistemático de los más tempranos desarrollos humanos, fue la creencia de que los artefactos, sepulturas y monumentos meramente ilustraban los acontecimientos históricamente registrados sobre el pasado. Este hecho estaba basado en la creencia compartida por los arqueólogos clásicos de que el conocimiento histórico podía ser adquirido exclusivamente a través de documentos escritos o tradiciones orales mínimamente fiables, y que si no se disponía de ellos no era posible conocer los tiempos más antiguos. La creación de la arqueología prehistórica requirió que los anticuarios hallasen los medios para liberarse de esa restrictiva convicción (Trigger 1992: 76).

Tiempo de claroscuros, las postrimerías del siglo XIX, además de sostener el avance científico occidental, en contextos de colonialismo, arrastraba creencias sobre, por ejemplo, la antiquísima ciencia mágica de los egipcios. En ocasiones, las momias interesaban, no solamente por los amuletos que pudieran contener, sino por creérseles manifestaciones de unos secretos que permitían la conservación de los cuerpos y que, en la mentalidad europea y árabe de entonces, provocó la idea de que las momias podían utilizarse con fines medicinales¹³.

3. La arqueología tradicional

Es demasiado complejo para los límites de este trabajo abordar en una síntesis las tendencias aglutinantes de lo que aquí llamamos arqueología tradicional, a juzgar los distintos modos de arqueología desde comienzos del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. No hay un único paradigma, aunque sí que se reconoce cómo la arqueología con categoría de ciencia se desmarca de sus orígenes coleccionistas, para reclamar métodos propios y su habilitación para obtener desde los materiales, información de las gentes del

¹³ En su libro sobre el antiguo Egipto publicado en 1886, el diplomático español Eduardo Toda aún recoge la historia de que el comercio de momias con fines medicinales estaba establecido ya en el siglo XIV, cuando Elmagar, un médico judío de Alejandría usó polvo de momia como remedio para las heridas que sufrían cruzados y árabes, además de servir, para restablecer la circulación sanguínea. Prueba de la amplia utilización de *mumia* es que Shakespeare hace referencia a ella en *Otelo* (SEVILLA CUEVA, C. 1998)

pasado que los elaboraron. Aquí, la arqueología tradicional es un movimiento que alberga varias corrientes que, en un contexto positivista, insiste en enfoques evolucionistas, histórico-culturales y materialistas¹⁴. Pese a este conjunto inabarcable, sin embargo, sí que es posible indicar algunas de sus principales características y tendencias.

La interpretación arqueológica dominante para avanzar explicaciones sobre las culturas pretéritas estaba enmarcada por las aproximaciones generalmente llamadas “tradicionales”. Es cierto que se trata de un apelativo con carga demagógica ya que, si conocemos algo sobre esta arqueología, en gran parte es a la crítica que en los años sesenta y setenta sostuvo la *New Archaeology* sobre los paradigmas anteriores, a los que llamó “tradicionales”. En realidad si hay algún posible término más justo éste podría ser el de arqueología evolucionista y/o histórico-cultural.

El evolucionismo es una corriente que irradió profundamente en muchas facetas de las ciencias –en las ciencias sociales hizo especial hincapié en la antropología–, fundamentalmente a partir de la enorme repercusión de la teoría de la evolución de C. Darwin. Homologándose a los principios de la selección natural de las especies o la supervivencia de los más aptos estudiados en ciencias naturales, se llevó el paradigma evolucionista a las ciencias sociales: así se consideraba que los distintos grupos humanos estaban constantemente compitiendo entre sí por la supervivencia y por la adquisición de los recursos naturales a su alcance (Kottak 1996: 6; Renfrew y Bahn 1993: 24). Como conclusión, despunta la supremacía de aquellas sociedades más avanzadas y aptas en la supervivencia de las condiciones naturales, en detrimento de las sociedades menos capaces. Tomando este punto de partida, a partir de datos etnográficos de diversas culturas, fueron establecidas una serie de secuencias lineales del desarrollo tecnológico, válidas para todas las sociedades humanas. Antropólogos como Tylor y Morgan publicaron a fines del siglo XIX, importantes trabajos en los que consideraban que la humanidad había evolucionado desde estadios como el salvajismo y la barbarie, hasta llegar al de civilización (Tylor 1981 [1871]; Morgan 1980 [1877])¹⁵. Fueron autores de

¹⁴ Desde el positivismo se considera, sin más, que la ciencia consistía en dos actos: primero se descubrían y comprobaban los hechos mediante la percepción sensorial; después se fijaban las leyes estableciendo generalidades por inducción a partir de estos hechos. La ciencia en sí misma era objetiva, y el conocimiento se incrementaba *positivamente* a medida que se descubrían y registraban los hechos (Collingwood 1952: 129). Aplicando este esquema a la arqueología, el “hecho” arqueológico vendría representado por los objetos materiales comprobados, contrastados y seriados.

¹⁵ No olvidemos que de fondo hay una clara idea de progreso que lleva de lo sencillo a lo complejo, tanto en sentido físico y biológico como histórico y moral, lo cual fue esgrimido como bandera, por ejemplo, de imperialismos y colonialismos.

tanta resonancia que no podemos dejar de observar que el último influyó notablemente sobre las ideas de F. Engels, quien efectuó sus teorizaciones sobre las sociedades precapitalistas, influyendo a su vez, a un gran número de científicos sociales marxistas. Paralelamente, la obra de Darwin tuvo mucho que ver en los esquemas evolutivos de arqueólogos como Evans, Pitt-Rivers y especialmente Montelius. El sistema del danés Montelius establecía un complejo y refinado enfoque seriacional y cronológico sobre los materiales arqueológicos, con base evolucionista, estudiando hachas de bronce, tumbas y habitaciones. El complejo cuadro crono-espacial de Montelius ordenaba los artefactos e infraestructuras desde las más simples hasta las más elaboradas (Trigger 1992: 151-4).

En las relaciones entre arqueología y antropología, mientras que la primera usaba las secuencias evolutivas desarrolladas por la segunda para establecer cuadrantes taxonómicos de los objetos en función a su complejidad técnica, la antropología se basaba en la arqueología para comprobar la solidez de sus hipótesis de trabajo (Abad 2006: 3-4). Llegado a este momento de complementariedad entre disciplinas, se mostraron correspondencias entre las fases de progreso de las sociedades y las evidencias materiales de éstas. No obstante, dado que la arqueología se fue independizando de la antropología por la importante irrupción del método estratigráfico de la geología, se accedió a un elenco material ordenado en los estratos geológicos del subsuelo. Aparecieron problemas que obligaron a tomar nuevos rumbos teóricos: las estratigrafías arqueológicas no siempre daban seriaciones de tipos de artefactos según un orden simple-complejo. Esto implicaba que los objetos materiales arqueológicos (tanto objetos cotidianos como ajuars de tumbas) no siempre obedecían a la ley evolucionista, por lo que no estaban sujetos a las leyes universales del progreso y, a menudo, se localizaban formas tipológicamente sencillas posteriores a otras complejas (Trigger 1992: 142-3).

Este divorcio con la antropología de corte evolucionista, obligó a la arqueología a acudir a otras explicaciones. Por entonces, el concepto de cultura material empezó a cobrar fama. Aunque son muchos los autores que tratan de definir este concepto, podemos quedarnos, por razón de síntesis, con el siguiente: la cultura material es el conjunto de objetos tangibles, muebles e inmuebles, desde artefactos de piedra o metal hasta habitaciones o sepulturas, que aparecen reiteradamente y presentando más o menos unos mismos tipos, en un área geográfica concreta y en un periodo determinado, con lo

que se equipara a una cultura humana¹⁶. Aquí se presuponía y confiaba en la validez de la ecuación que igualaba cultura material a cultura humana, de manera que una comunidad era la que tenía y fabricaba un grupo de objetos, construcciones y tumbas (Childe 1989: 18). Ahora con los restos materiales de las sociedades pretéritas no se pretendían explicar esquemas evolucionistas de progreso universal, sino la configuración particular de formas de vida concretas según su espacio y tiempo. Se sentaban las bases para que, viendo la dispersión de determinado tipo cerámico, rito funerario (incineración o inhumación, por ejemplo) o decoración incisa, se plantearan explicaciones expansionistas que atribuían tales hechos a migraciones de pueblos o difusión de ideas interculturales. Lejos de los modelos evolucionistas, la arqueología con este concepto de cultura material giraba hacia el historicismo.

Un hecho que atañe a las sepulturas en particular es que muy frecuentemente éstas no aparecían asociadas a estratigrafías verticales desde las que poder argumentar cronologías relativas entre unas y otras, sino que se encuentran en campos abiertos, según un criterio horizontal, donde un conjunto de tumbas más o menos ordenadas se distribuyen para formar una necrópolis. Esta particularidad anti-estratigráfica hizo que se acudiera a secuencias y tipologías para poder relacionar los artefactos entre ellos en aras de entrever cronologías y facies. Un caso brillante de esta aplicación lo encontramos en F. Petrie, en Egipto, que viéndose sin textos, desarrolló en la región de Abydos, en la necrópolis de Naqada, un método minucioso de registro, que localizaba las piezas, según coordenadas de altura, anchura y profundidad. A Petrie lo que le interesaba era el material cotidiano no las grandes antigüedades; los objetos comunes le podían dar pistas de cronologías y épocas, modas y modos. Lo fundamental de todo esto era que se ofrecía de esta manera la posibilidad de reflejar el desarrollo del yacimiento desde sus materiales, o dicho de otro modo, la cronología relativa del mismo. Después del registro espacial de las piezas, se centró en las tipologías cerámicas, reuniendo los recipientes en grupos que aparecían asociados típicamente y observando que en estos grupos las formas de algunos vasos evolucionaban. De este modo los grupos cerámicos se enlazaban unos con otros por

¹⁶ Aunque ésta es una definición estándar, por las apreciaciones posteriores a fines del siglo XX, con el movimiento de la *New Archaeology* y el postprocesualismo, no podemos dejar de entrever conceptos de cultura material tales como la que presenta Osgood a mediados del siglo XX: conjuntos materiales que son más producto de la cultura que la cultura en sí misma, entendiendo por cultura un grupo de construcciones mentales –creencias y valores– (Trigger 1992: 259-60). De esta manera, si la cultura pertenecía en sí misma y por definición al mundo de las ideas, ésta no sobrevivía al registro arqueológico, aunque algunos rasgos de ella se podían reconocer en la manufactura de los objetos estudiados por la arqueología.

medio de esas formas repetidas y cada grupo era una fase anterior o posterior de una secuencia completa de evolución. Este sistema fue denominado *sequence dates*, del que puede decirse que, a día de hoy, en esencia, mantiene su validez. El establecimiento de éstas “cronologías horizontales” o *sequence dates* le valió a Petrie para organizar, de forma relativa, la cronología del yacimiento, y sentó un magnífico precedente para ulteriores trabajos arqueológicos mediante los cuales cada vez más, incorporarían a sus métodos la necesidad de seriación (Renfrew y Bahn 1993: 30-4, 112-3)

El historicismo, en resumen, lejos de sintetizar la diversidad de las culturas humanas en unos esquemas universales, parte de la enorme complejidad de las mismas, insiste en que toda generalización es aplicar un reduccionismo que va contra el conocimiento y acaba por afirmar que los grupos humanos se deben explicar en sus términos particulares y concretos. Dicho de otra manera, el historicismo es una visión del mundo y una concepción de la ciencia que subrayaba los elementos espontáneos e imprevisibles de la libertad y creatividad humana –frente a otras ideas que subrayaban la existencia de leyes o regularidades comprobables, desde presupuesto darwinianos, hegelianos o marxianos- (Juliá 1989: 2). Con este enfoque, lo importante ahora era fomentar que ésta era la única vía para entender todos los fenómenos humanos irreductibles a meras leyes, por lo que se potenciaba la peculiaridad de las sociedades, independientemente de la rigidez de las ciencias naturales¹⁷.

Para el concepto de cultura desde perspectivas historicistas es preciso dar con la obra del antropólogo norteamericano de origen alemán Franz Boas. Éste, a diferencia de Morgan y Tylor, consideraba que cada cultura era una entidad única. Bajo una reacción marcadamente antievolucionista, exigió una mayor atención a la recogida y clasificación de información de campo, lo cual apuntaba tanto a la antropología como a la arqueología (Renfrew y Bahn 1993: 34). Los seguidores del planteamiento boasiano y los investigadores que evitaban planteamientos evolucionistas, que los tenían por demasiado restrictivos, pusieron el acento en que las culturas debían observarse como entes singulares con una particular trayectoria histórica única e individual. Así, cualquier cultura, se podría sólo entender si se atendía expresamente a sus particularidades propias. Arqueólogos y antropólogos comprobando que ciertos rasgos culturales podían verse repetidos en áreas geográficas acudieron a la difusión, especialmente como agente que

¹⁷ Esta singularidad, sin lugar a dudas, no se hubiera dado si no viniera desde antiguo pululando la diferenciación entre los fenómenos de la naturaleza y los de la sociedad (en términos de la época, ciencias naturales y ciencias del espíritu, actualmente ciencias naturales y sociales).

detonaba los cambios en el seno de las comunidades. Con todo, a los aportes de la antropología y geología, intervenían ahora los modelos geográficos: los indicadores culturales de las sociedades humanas deben ser analizados atendiendo al espacio específico en que se han generado, sobre todo su contexto histórico-cultural. Esta teoría que empezaba a propagarse entre las ciencias como la sociología, la historia, la antropología y la arqueología, debutó con la denominación de particularismo histórico¹⁸.

En este caldo de cultivo, nace una arqueología histórico-cultural donde su campo de investigación no es explicar los artefactos y objetos hallados como el resultado de una materialización de su desarrollo y estadio cultural, sino como elementos significativos y particulares que se dieron en un tiempo y espacio determinado por hechos históricos que lo habían generado así. Entonces no quedaba nada más que un paso para enlazar el destino de la arqueología al de la historia: la disciplina arqueológica era una herramienta auxiliar de la historia y ésta ocupaba el rol centralizador que ordenaba cronológica y espacialmente las distintas culturas materiales. Las inquietudes de los arqueólogos por los problemas históricos (y étnicos) les llevaron a afianzar un maridaje mayor con la historia, priorizando la distribución geográfica de las diversas tipologías de los conjuntos artefactuales, sólo porque existía la preocupación por relacionarlos con grupos históricos (Trigger 1992: 145-6). Tengamos en cuenta que el romanticismo y nacionalismo como marcos generales de pensamiento gravitaban por estos lares académico-historiográficos, hasta el punto de que la actividad de los arqueólogos podía desempeñar cierto enaltecimiento en el sentimiento patrio o étnico.

En el trabajo de campo cotidiano del arqueólogo medio de parte del siglo XIX y principios del XX, existía un gran esfuerzo en la ordenación, medición y clasificación de los vestigios materiales, así como su adscripción cronológica y espacial, con el fin de dar con movimientos, migraciones y difusiones, pero frecuentemente olvidaban explicar por qué se producían los cambios sociales en las comunidades del pasado. Entre otros excesos como una, según zonas, potente relación con los nacionalismos, la línea de flotación de los modelos histórico-culturales o historicistas adolecían de cimientos

¹⁸ Por ejemplo, en historia, este historicismo desencadenó en una predilección por temas políticos, debido a que predomina una concepción de la sociedad basada en la individualidad. Así, la sociedad era vista como el resultado de la acción/iniciativa de individuos racionales; las acciones de los individuos que ejercen mayor influencia son las acciones de aquellos individuos que tienen poder y pueden influir en el resto (Cabrera Acosta, 2001). Una concepción individualista que, llevada a la arqueología de los contextos funerarios, pretende explicar las grandes tumbas como sepulturas de grandes jefes o príncipes que gobernaban a un gran grupo humano.

teóricos fundamentales: explicar las transformaciones sociales mediante invasiones o difusiones no era suficiente, además no existía una teoría social convincente sobre la estabilidad e inestabilidad de las culturas pretéritas¹⁹. La arqueología histórico-cultural o tradicional se aproximaba al pasado teniendo en cuenta las técnicas que se emplearon para fabricar los artefactos y objetos, y en algunos casos, para averiguar cómo estos materiales y esos criterios tecnológicos servían para optimizar la subsistencia. De ahí que la cuestión funeraria o mortuoria, considerada como un rasgo cultural particular, un uso singular o una “moda” concreta, quedara relegada a segundo plano en lugar del modelo económico o la tecnología empleada para crear determinada tumba o embalsamamiento. En síntesis, el análisis de esta arqueología era fundamentalmente factual y descriptivo.

Sin embargo, no sería justo eludir excepciones que surgen en las primeras décadas del siglo XX, a este planteamiento historicista generalizado. Arqueólogos como Vere Gordon Childe marcaron otra tendencia y fueron más allá del nivel descriptivo y de la difusión de rasgos culturales. Lejos de inclinarse por el establecimiento de cuadros cronológicos y mapas difusionistas con los rasgos culturales, Childe intentó dar explicación a los procesos de cambio de las sociedades pretéritas. En sus obras y desde un planteamiento materialista histórico se insiste en la dinámica social como eje del análisis de las culturas materiales, para así dar con indicadores de orígenes, transformaciones y relaciones (Childe 1989). Otro enfoque interesante, independiente del particularismo histórico, es el de Clark, quien inauguró la aproximación medioambiental como condicionante de primer orden en el comportamiento de las culturas humanas²⁰. Aquí el concepto clave es el de adaptación, sin hacer tanto hincapié en las tipologías y las mediciones artefactuales; se podía llegar a dilucidar determinados aspectos de las sociedades del pasado si analizábamos cómo hacían éstas para sobrevivir adaptándose a las condiciones de su ambiente natural (Clark 1985, Trigger 1992: 247-53; Jones 2008: 76-82).

Ya fuera desde los modelos materialistas con Childe o la proposición ecológica con Clark, no sólo se sentaban unos antecedentes para una ulterior reacción contra el

¹⁹ Idea muy bien sistematizada en Lyman, R. L; O'Brien, M. J; Dannel, R. C. (1997) *The rise and fall of culture history*, Nueva York, tomado de Abad 2006: 5.

²⁰ Ya en los años veinte existían algunas raíces y conceptos clave para confluir después en la *arqueología ecológica*, que sirvieron para estimular y configurar los enfoques adaptativos, funcionalistas y sistémicos. Son términos como dinámica de cambios, dispersión de energía, red alimenticia, ciclos materiales, etc. Y ya en los años treinta, podemos hablar del macroconcepto de ecosistema y ecología humana y cultural (Jones 2008: 76-7). Así llegamos a ecuaciones tan significativas –y mecanicistas– como la propuesta por White en 1945 donde la cultura es igual a la multiplicación ente tecnología y energía (Trigger 1992: 273)

paradigma histórico-cultural, sino que además empezaban a resquebrajarse los pilares de las ciencias sociales, en nuestro caso antropología y arqueología. Un grupo de antropólogos británicos en los años cuarenta empezaban a iluminar otros modos de explicar las sociedades, es el momento del funcionalismo. Según esta tendencia teórica las culturas son equiparables a organismos vivos o sistemas autónomos, de modo que se estructuran y se relacionan entre sus distintas partes para generar unos determinados comportamientos subsistenciales, sociales, políticos y religiosos (Radcliffe-Brown 1964 [1922], Evans-Pritchard 1948, Malinowski 1994)²¹. Los criterios relacionales y sistémicos pasaron a ser ejes fundamentales de la explicación: los antropólogos funcionalistas estudiaban cómo interactúan los aspectos o rasgos culturales, y hasta qué punto esta interrelación contribuye al comportamiento sociocultural.

Esta inclinación teórico-metodológica se extendió en campos de la antropología y arqueología norteamericana y británica. La cultura material de la arqueología no se veía exclusivamente como el resultado de tipos y tecnologías artefactuales, sino como partes integrantes o subsistemas de un conjunto global o sistema cultural total. Además, la interpretación funcionalista de la cultura promovió un acercamiento de la arqueología a la antropología, especialmente a la hora de buscar paralelos etnográficos y conceptos teóricos para establecer concomitancias entre los comportamientos humanos y los vestigios materiales que éstos dejan (Trigger 1992: 262-70). Esta tendencia que argumentábamos afectó principalmente al mundo anglosajón occidental, fue mucho más marcada en Norteamérica, ya que la arqueología podía presumir de tener “contactos directos” con las poblaciones indígenas vivas, los indios²²; hecho que en Europa no ocurría lo cual dejaba a la arqueología a medio camino entre la antropología y la historia (Gran Bretaña), cuando no se le relacionaba más directamente a la historia en aquellos países de fuerte tradición historicista (resto de Europa).

Las conexiones antropología-arqueología que tuvieron lugar en Norteamérica entre finales de los años cincuenta y principios de los setenta, derivó a un nuevo planteamiento

²¹ Hemos querido, sin embargo, añadir el término de adaptación definido por Rappaport, ya que ilustra notablemente no sólo la relación entre sistema y adaptación, sino que se anticipa a líneas posteriores de este trabajo: «*El término (adaptación) designa los procesos mediante los cuales los sistemas vivos de todo tipo – organismos, poblaciones, sociedades, posiblemente los ecosistemas o incluso la biosfera en su conjunto – se mantienen frente a las perturbaciones que amenazan continuamente con su desorganización, muerte o extinción*» (Rappaport 2001: 29).

²² Todavía hoy la arqueología, como disciplina o asignatura, forma parte de muchos departamentos de antropología en las universidades de Estados Unidos (Abad 2006: 7); un hecho que contrasta con universidades europeas no británicas (Alemania, España, etc.) donde existen reminiscencias del vínculo entre la arqueología y las humanidades.

evolucionista. La antropología neoevolucionista norteamericana de la mano de autores como Service o Sahlins vinieron a reemplazar los decimonónicos esquemas del progreso de Tyler y Morgan y postularon una secuencia unidireccional que comprendía cuatro fases: bandas, tribus, jefaturas y estados (Trigger 1993: 273-4; Renfrew y Bahn 1993: 162-5; Kottak 1996: 224). Estos nuevos estadios proporcionaban a los arqueólogos el patrón con el que medir el grado de adaptación y complejidad de las sociedades arcaicas.

4. La *New Archaeology* y el procesualismo

Tras los avatares de la arqueología occidental, con giros hacia la historia (gran parte de Europa) y con giros hacia la antropología (Gran Bretaña, pero sobre todo Estados Unidos), con una trayectoria marcada por el impacto del evolucionismo darwiniano, el particularismo boasiano, las tendencias histórico-culturales, las pulsiones del materialismo histórico, la emergencia del funcionalismo y el replanteamiento de un menos moralizante evolucionismo, estamos a las puertas de que a fines de los años sesenta eclosione un movimiento académicamente revolucionario que por sus aires de renovación y reacción se ha denominado *New Archaeology*, aunque pasados los años reclamó como apelativo propio el de *arqueología procesual*. La “Nueva Arqueología” sienta sus bases en el funcionalismo adaptativo y el neoevolucionismo, así como en un mayor apoyo sobre la antropología, la geografía y las ciencias físico-naturales.

Lewis R. Binford fue el principal instigador de este nuevo enfoque. Como punto de partida, esta arqueología que reclamaba unas renovadas y mayores dotaciones de ciencia, rechazaba las propuestas historicistas y particularistas, planteamiento que dominaba el panorama académico. En especial, su postura negaba que cada fenómeno social o cada cultura material fuera irreplicable y única. El plano que la arqueología histórico-cultural defendía, en especial las seriaciones cronológico-tipológicas, la propensión al estudio casi exclusivamente tecnológico y el enorme despliegue descriptivo en cuanto a medidas, clasificaciones y correlaciones, tampoco lo aceptaba como objetivo de la arqueología. Para Binford estos procedimientos no eran científicos. Para que la arqueología se proveyera de científicidad eran necesarias unas reformas y declaraciones de principios básicas: la arqueología tiene que aspirar a la generalización o búsqueda de regularidades que proporcionen a esta disciplina el utillaje científico para abordar un conocimiento superior explicativo, más allá de las descripciones. En esta línea, la localización de reglas

transculturales acerca de las sociedades humanas implica el interés no sólo por espacios y periodos, sino por procesos de cambio que expliquen por qué se transforman las sociedades –de ahí el nombre de arqueología *procesual* o *procesualismo*- (Sabloff 2008: 116-7; Renfrew y Bahn 1993: 36-8).

Para reforzar de ciencia la arqueología, era importante señalar que el propósito de esta disciplina era establecer regularidades en el comportamiento humano, reglas transculturales o, en última instancia leyes universales, tal y como existían en las ciencias naturales como la física y la biología. En consecuencia, era imprescindible disponer de un método que permitiera estipular pautas y procedimientos claros entre los datos arqueológicos y sus explicaciones. Sobre la base de la filosofía neopositivista con Hempel, la *New Archaeology* adoptó el método-hipotético deductivo que permitía elaborar teorías generales y contrastarlas con datos independientes (Binford 1972: 78-104). Con este método, se obtendrían resultados objetivos e imparciales, es decir, no influidos por las ideas del investigador. Surgió un optimismo que llegó a creer en la posibilidad de llegar a planteamientos objetivos y leyes universales en el complejo campo de las ciencias sociales. Este intento por parte de la arqueología, ya no de sumarse o tomar los préstamos de otras disciplinas (antropología, geología, historia, geografía, etc.) sin más, sino de reclamar una independencia científica propia, con sus propias bases teóricas y metodológicas, fue lo que dio pie a L. Clarke en calificarlo como “la pérdida de la inocencia de la arqueología” (Renfrew y Bahn 1993: 39).

El mundo arqueológico anglosajón, en los años setenta, vivía con euforia el rechazo al historicismo y el hambre de ciencia, pero realmente aunque se habían esgrimido los manifiestos, continuaban los problemas metodológicos. Binford argumentó que la demanda de una arqueología científica dependía necesariamente de solucionar cómo relacionar el registro arqueológico (el conjunto factual, presente, empírico y estático) con las dinámicas de las sociedades antiguas que generaron dicho registro. El abismo que se encontraba entre los materiales de un lado y los comportamientos del otro, podría saldarse, según este autor, con la aplicación de paralelos/analogías antropológicas; aquí la comparación con el comportamiento recogido por la etnografía resultaba vital. De este modo, así define la analogía: “término empleado para designar un tipo particular de argumento inferencial” (Binford 1972: 34), destacando que no se trata sólo de la prueba de que dos hechos o fenómenos son similares –y en similares condiciones se comportan de forma parecida- sino que también podrían ser similares a otros. El uso de estas

analogías validaría dos hechos: la proposición de argumentos inferenciales sobre las culturas del pasado y la exploración del registro arqueológico para dar con nuevas relaciones (*Ibid.*).

Aunque es sabido que la comparación entre las conclusiones de la antropología y la arqueología ya se tenían desde antaño, ahora sí que había un énfasis concreto en esta relación: debía suplir la deficiencia endémica de la materialidad arqueológica, a falta de información en los registros arqueológicos, éstos se reconstruirían a partir de sociedades parecidas o similares en nivel cultural, desarrollo tecnológico, contexto ambiental y organización sociopolítica. Surge la etnoarqueología para hacer más cercanos los materiales arqueológicos subsistentes de los comportamientos humanos que lo crearon. Entonces se recurrió a catálogos etnográficos, atlas mundiales sobre la diversidad humana y estudios que traían compartimentada la información relativa a los distintos aspectos de una sociedad. Una de las obras más empleadas resultó ser el repertorio etnográfico del investigador G. P. Murdock, con cerca de mil referencias a distintos grupos étnicos, así como la *Human Relation Area Files* (HRAF) con un inventario de cuarenta sociedades etnográficamente documentadas y registradas según aspectos como conocimientos técnicos, estrategias económicas, estructura social, organización política, complejidad sociocultural y características religiosas. Binford sabía que no podía obtener el nivel de detalle que realmente se requiere sobre la variación/similitud de la estructura social o la complejidad sociocultural, pero razonó que las estrategias subsistenciales corresponden, en líneas generales, con la complejidad sociocultural y las características religiosas: los cazadores-recolectores, los agricultores trashumantes, los pastores y los agricultores sedentarios eran las cuatro definiciones subsistenciales básicas de los tipos de grupos sociales usados por Binford, y dividió su muestra en estas amplias categorías (Parker Pearson 1999: 28).

La etnoarqueología que cobró una gran fama y desarrollo, era pues el método-bisagra que trataba de dar algo de luz a la relación entre los comportamientos socioculturales y sus consecuencias materiales. Pero hay más, incluso sirvió como filtro metodológico al desechar los prejuicios propios del investigador en el contacto con las otras sociedades (González Ruibal 2003: 13)²³.

²³ En palabras de P. J. Ucko «*the primary use of ethnographic parallels... is simple. It is to widen the horizons of the interpreter*» (“el principal uso de los paralelos etnográficos... es simple. Se trata de ensanchar los horizontes del intérprete”) (tomado de Parker Pearson 1999: 21).

Por regla general, la etnoarqueología posibilitaba inferir por analogía que si ciertos comportamientos o procesos culturales producen determinados resultados materiales en el presente, también podrían haberlo hecho en el pasado.

Las generalizaciones que se obtienen de la etnoarqueología se encuadran en lo que Binford denominó *middle range theory* (“teoría de alcance medio”), la piedra angular de la etnoarqueología. Estas teorías no dan respuesta a por qué cambian las culturas o cómo son los procesos de cambio, sino que intenta explicar cómo se origina el registro arqueológico, cómo subsiste, por qué permanecen algunos aspectos y otros no, y, finalmente, cómo podemos interpretarlo. Como se mencionó más arriba, se trataba del núcleo del método-bisagra etnográfico: un puente entre los comportamientos culturales y los vestigios materiales. Las regularidades extraídas de la etnoarqueología proporcionaban unos marcos referenciales universales, unas teorías del alcance medio, que cubrían los vacíos de información arqueológica. Las *middle-range theory* eran en palabras de Binford “un código para «descifrar» lo estático, pasando de los instrumentos líticos encontrados en un yacimiento arqueológico a la vida que llevaban las gentes que los dejaron allí” (Binford 1988: 28). Nuestro autor pretendía unos vínculos más próximos entre la antropología y la cultura material, más de lo que jamás estuvieron.

Esta aproximación es el punto de partida de una gran eclosión sin precedentes en la arqueología que desencadenó distintos modos y enfoques en la disciplina: por un lado nuevos planteamientos a la hora de abordar el análisis de los materiales, por otro lado un debate interno y externo al procesualismo sobre las posibilidades y limitaciones teóricas. Entre los años setenta y ochenta la diáspora arqueológica de la *New Archaeology* y la reivindicación de una arqueología que superase los preceptos histórico-culturales, dio a conocer líneas de investigación como análisis de la distribución y jerarquía de los yacimientos, estudios sobre la deposición y postdeposición de los materiales, arqueología del espacio y del paisaje, arqueologías como la demográfica, experimental, ecológica, social, y un largo etcétera en la que también se encuentra la arqueología de la muerte.

Saxe y Binford ya habían postulado algunos principios para una arqueología de la muerte²⁴. Acudieron a estudios etnográficos de las prácticas mortuorias, no para hacer paralelismos con los contextos arqueológicos sino para explorar las regularidades y

²⁴ Se trata de la tesis doctoral de Saxe A. A. (1970) “Social dimensions of mortuary practices”, University of Michigan, y del artículo de Binford, L. R. (1971) “Mortuary practices: their study and their potential”, en j. Brown (ed.), *Approaches to the Social Dimensions of mortuary practices*, Memoir of the Society for American Archaeology, Washington, 25, 6-29 (referencias tomadas de Parker Pearson 1999: 27-8, 206)

generalidades transculturales. El estudio de las prácticas funerarias era uno de los componentes de la *middle range theory* o la búsqueda de relaciones invariables entre los restos estáticos del registro arqueológico y el comportamiento dinámico de las sociedades pretéritas cuando generaron dicho registro. Binford en el estudio transcultural abordó la variabilidad del depósito de cadáveres (el grado de variación de los ritos funerarios de una sociedad) y la complejidad social (de esa sociedad). Llegó a la conclusión de que el registro arqueológico funerario (no sólo ajuar y huesos, sino las características físicas y espaciales de la tumba) informaba de las distintas facetas de la *persona social*, es decir una combinación de las identidades sociales mantenidas y detentadas durante la vida del difunto, y reconocidas durante la consideración de la muerte. A continuación, Binford elaboró una lista de las posibles dimensiones sociales de la *persona social*: edad, sexo, posición social, condiciones de la muerte, etc. Así las sociedades clasificadas como agricultores sedentarios, frente a las otras, eran las que tomaban estas dimensiones en cuenta, simbolizando la *persona social* del fallecido en los rituales funerarios. Mientras que el menor número de distinciones en las dimensiones sociales se encontraba entre los pastores, algo menos que entre los cazadores-recolectores y los agricultores trashumantes (Parker Pearson 1999: 28-9).

El concepto de sistema es el otro gran *leit motiv* del procesualismo, heredado de la antropología funcionalista. Si la arqueología tradicional consideraba que la cultura era un conjunto de normas e ideas compartidas por una comunidad, la arqueología procesual consideraba que la cultura era un sistema, en palabras de uno de sus grandes defensores teóricos D. L. Clarke, es decir “una red intercomunicada de atributos o entidades que forma un bloque complejo” (Clarke 1984: 444)²⁵. Ahora cambiaba la orientación de las preguntas hacia las culturas a estudiar: en lugar de buscar normas e ideas compartidas por una comunidad, el objetivo era comprender el funcionamiento de las sociedades del pasado, los procesos que subyacen en su desarrollo y transformación. Se acudió al corpus conceptual conocido como la *teoría general de sistemas*, desarrollado en los años cincuenta en campos como la cibernética, ingeniería y ecología. En su aplicación al estudio de las actividades humanas, esta teoría sostiene que las culturas se pueden concebir como sistemas u organismos integrados por sistemas autónomos o subsistemas. Veámoslo: la cultura es “un todo sistémico compuesto de subsistemas interrelacionados, tales como el sistema social, el sistema tecnológico, el sistema religioso, etc. Una

²⁵ Véase también las notas 20 y 21.

perspectiva de esta clase obliga al paleoantropólogo a centrarse en la naturaleza e interrelaciones de las partes componentes del sistema cultural bajo estudio, y a trabajar dentro de un marco ecológico de referencia. El objetivo es aislar y definir procesos culturales, los medios por los que las culturas cambian o permanecen estables” (Longacre 1968: 91). Cada subsistema se caracteriza por una función específica que realiza y, al mismo tiempo está influido o retroalimentado por otros subsistemas. La retroalimentación o *feedback* conlleva que lo que ocurre a un sistema puede tener consecuencias en otro u otros. Binford definió la cultura como la forma extrasomática de adaptación al entorno natural de los seres humanos constituida por tres subsistemas: la tecnología, la organización social y la ideología (Abad 2006: 13).

Por lo tanto, la excavación del mayor de los túmulos funerarios en un yacimiento arqueológico no tenía necesariamente que ser significativo de la cultura que lo había creado, ya que la información procedente de esa excavación sólo podía documentar uno de los subsistemas de dicha cultura y, en consecuencia, no iba a ser representativa de la cultura global. Llevado este planteamiento al trabajo *in situ* para aproximarse a conclusiones más o menos fiables era más revelador el empleo de estrategias de muestreo con información parcial de cada parte del yacimiento que una sola excavación en una zona del emplazamiento (Sabloff 2008: 119).

La explicación de los procesos culturales significaba focalizar aquellas características de la sociedad relacionadas con su adaptación al medio ambiente. De esta manera, se podían estudiar las interrelaciones entre subsistemas, observar sus respuestas y predecir sus resultados. Si se consideraba la cultura como un sistema con su lógica interna de funcionamiento, era razonable enumerar, explicitar y examinar los aspectos que cambiaban en él, prescripciones teóricas que podrían ponerse a prueba con las hipótesis sobre el proceso de cambio.

Bajo ese prisma, surgieron análisis como el realizado por K. V. Flannery que analizó el cambio cultural en las sociedades mesoamericanas durante la transición de cazadores-recolectores a agricultores sedentarios, o el efectuado por C. Renfrew quien aplicó la lógica de la teoría general de sistemas al problema de los orígenes del estado en la edad del bronce en el Egeo (Renfrew y Bahn 1993: 460-77).

Por un lado, el pensamiento funcionalista sistémico otorgó a la arqueología un renovado optimismo respecto a las probabilidades de alcanzar un mayor conocimiento sobre las sociedades pretéritas desde sus artefactos y objetos materiales. Por otro lado, se

pasaban de las explicaciones simples y monocausales a complejos procesos de cambio que contenían variados estímulos y causas funcionales.

5. Los Postprocesualismos

En los ochenta surgieron voces discordantes que denunciaban un exceso en los métodos sistémicos, distorsiones en el método etnográfico de las teorías de alcance medio e irregularidades sobre una desmesurada crítica a las posiciones histórico-culturales.

Tempranamente, en el caso de relatos etnográficos relativos a las prácticas mortuorias, P. Ucko, ya desde finales de los sesenta, se basó en una gran variedad de estudios de las sociedades no occidentales para demostrar y advertir la abundancia de ideas preconcebidas comúnmente entre los arqueólogos. La presencia de ajuares funerarios no implica necesariamente la creencia en una vida futura; la orientación de un cadáver enterrado no tiene por qué reflejar ideas sobre la dirección del otro mundo; la cremación no supone necesariamente, por analogía con el humo o el fuego, una creencia en la existencia de un alma ascendente después de la muerte; y las tumbas dinásticas o panteones familiares no indican obligatoriamente la conexión con la realeza. A partir del estudio etnográfico de diversas comunidades africanas, Ucko argumentaba la existencia de serias dificultades a la hora de definir comportamientos homogéneos o similares. Aunque en algunas culturas elementos como el género, el estatus social o las actividades económicas en vida se reflejen en los contextos funerarios, también existen sociedades donde estas circunstancias no se dan o no son perceptibles desde la materialidad arqueológica. Los *yoruba* de Nigeria depositan en las tumbas los efectos personales del fallecido pero no los objetos de valor, los *nankenses* de Ghana no colocan ajuar en las tumbas y los *nandi* de Kenia por cuestiones religiosas dejan que las hienas se coman los cuerpos de sus muertos (Abad 2006: 17). Entonces ¿cómo dirimir a partir de los restos materiales funerarios el estatus del difunto si el nivel de representatividad de los elementos depositados en su tumba camuflan, anulan o tergiversan la información sobre dicho estatus? ¿Qué podríamos decir de la idea de la muerte y el mas allá o más acá si las pistas materiales se evitan o se eliminan, deliberadamente o no, por ciertos actores y comportamientos culturales?

Tal es la magnitud de la diversidad cultural en el trato con la muerte que cualquier generalización podía verse comprometida por una sociedad lejana que la contrariaba.

Ucko concluye que si queremos hacer un paralelo entre una práctica en particular del presente y otra recuperada arqueológicamente, necesitamos de un numeroso y variado conjunto de analogías, con el que poder comprobar el contenido y el contexto del material arqueológico (Parker Pearson 1999: 20-2). Este especialista británico denunciaba la excesiva simplicidad con la que los procesualistas vinculaban registro arqueológico a comportamiento humano.

Otros críticos proceden de la antropología como es el caso de M. Bloch quién acusó los errores interpretativos de la arqueología en culturas de Madagascar. Veamos dos ejemplos, entre los *merina* los individuos de mayor estatus social son enterrados con un ritual que enfatiza su actividad desarrollada en vida, pero la tumba es similar (tamaño, estructura, ajuar, etc.) a las del resto de los individuos de esta cultura. Entre los *sakalava* los sepulcros de los individuos con un estatus social elevado pueden ser de peor calidad que los otros miembros de la comunidad. Estas diferencias advirtieron a Bloch para llamar la atención sobre la escasa relación entre las prácticas funerarias materialmente detectables y el rol sociopolítico de algunos individuos en vida. De hecho, esto desembocaría, en algunas voces de antropólogos, en considerar la parcial o total incapacidad de la arqueología de la muerte para llegar a apreciar aspectos sociales a partir de la cultura material (Parker Pearson 1999: 138-9; Leach 1981).

Las observaciones de Ucko y Bloch tuvieron un gran eco entre antropólogos y arqueólogos, especialmente a partir de los ochenta y noventa, de un lado promovieron en los primeros a revisar las conexiones etnoarqueológicas y señalar nuevos inconvenientes y limitaciones, de otro lado empezaban a irrigar en los segundos un movimiento escéptico sobre las pretensiones y los logros del procesualismo y el funcionalismo sistémico (Hodder 1982a y 1982b). Aunque no hay espacio aquí para ahondar en la especificidad de movimientos detractores del procesualismo, baste con decir que la arqueología que empezó a denominarse *post-procesual* con el fin de superar los presupuestos que criticaba, es multiforme y diversa. Hay quienes postulan una vuelta a los principios histórico-culturales de la arqueología tradicional, otros abrazaron teorías neomarxistas o neofuncionalistas depurando términos como dinámica y adaptación, también están los que propugnaban desde un potente hipercriticismo que la arqueología no tiene entidad científica y se reduce a un conjunto de técnicas más o menos minuciosas que exhuman los restos materiales con las menores alteraciones posibles, así como los que insisten en

sostener análisis cognitivos y simbólicos de las culturas, con el subsiguiente riesgo de que exista una dislocación entre la teoría y la *praxis* arqueológica.

En general, podemos argumentar que los postprocesuales de un signo o de otro consideraron que la *New Arqueología* verdaderamente no tenía en cuenta los pensamientos y los valores del pasado, con lo que necesariamente era preciso identificar elementos cognitivos de las culturas a partir de sus restos materiales. Hoy en día muchos investigadores como S. Mithen, fuertemente influidos por la psicología, han centrado sus investigaciones en la conciencia y los mecanismos de toma de decisiones entre las culturas de cazadores-recolectores de la prehistoria (Abad 2006: 19).

No debemos olvidar cómo otros investigadores tenían por indispensable debatir los fundamentos del procesualismo. Según diversas orientaciones como arqueología contextual, interpretativa o simbólica, estos investigadores tenían en común tres características: aproximación a los análisis cognitivos; influencia del pensamiento estructuralista; y la filtración de elementos neomarxistas. Hodder, máximo exponente de esta tendencia, tras poner en solfa la teoría del alcance medio y los paralelos etnoarqueológicos, apunta el requisito de avanzar en los pensamientos del pasado y su poder de simbolización (Trigger 1992: 323-326).

En cierto modo hay una inclinación hacia el modelo histórico-cultural o historicista, los *postprocesualistas* consideran los comportamientos de las sociedades humanas tan complejos que escapan a todo intento de generalización. Es decir, las aspiraciones científicas que tenía la *New Archaeology* o el procesualismo son consecuencia de una actitud reduccionista frente a una evidencia arqueológico-antropológica mucho más flexible y enormemente variable.

El pensamiento y la simbolización antiguas se abordan desde los estudios cognitivos y simbólicos. La arqueología cognitiva, así, es el análisis de las formas pretéritas de pensamiento a partir de los objetos materiales. Aunque en un sentido extenso puede entenderse que dentro de esta disciplina pueden ser incorporados todos los intentos de reconstrucción y reconocimiento de los “significados” que tenían los materiales y los símbolos registrados por el arqueólogo para aquellos que los fabricaron y usaron –y el término “arqueología cognitiva” se ha utilizado con asiduidad en este sentido–, durante la última década ha empezado a ser aplicado en un sentido más estricto. Esta perspectiva mantiene que es evidente la necesidad de desarrollar una metodología que permita inferir

de forma fiable *cómo* era el *modus operandi* de la mentalidad de las culturas del pasado y la manera en que éste condicionaba a sus comportamientos (Renfrew 2008: 46).

Desde algunos postprocesualismos se afirmaba y afirma que la cultura material siempre está construida simbólicamente. Consiguientemente, una de las formas de estudiar el simbolismo en la cultura material es tratarla como si conformara un texto: como si los artefactos y el espacio en el que se encuentran fuesen comparables con la escritura, donde las palabras se ordenan en oraciones que a su vez se distribuyen de una manera para dar un significado. En definitiva, la interpretación de los restos materiales es objeto de la semiótica o hermenéutica –estudio de los signos- (Hodder 1982a; Abad 2006: 20).

Ahora bien, ¿cómo podemos examinar los significados? ¿Cómo leer los signos de los textos que configuran el registro material? La cultura material es muy diferente de un texto escrito. Especialmente porque los significados que hay en la cultura material o la materialidad raramente o nunca son enteramente arbitrarios. De este modo, por ejemplo el término “tumba”, tenderá a apelar una multiplicidad de nociones como los ritos funerarios, el reparto de tareas mortuorias, el mundo de las creencias, la apropiación sagrada del paisaje, etc.

Algunos investigadores como Tilley toman el estructuralismo para profundizar en la mentalidad y valores pretéritos, otros como MacGuirre, desde criterios neomarxistas, analizan las prácticas sociales para descubrir hasta qué punto justifican, manipulan o enmascaran el orden establecido (Abad 2006: 21).

Actualmente planea, esbozado o no, cierto pesimismo sobre el alcance que tiene la arqueología para conocer a las sociedades del pasado o ciertos aspectos vedados u opacos de esas sociedades. Una de las máximas de la arqueología reciente afirma que difícilmente podemos llegar a obtener una interpretación totalizadora. En analogía a los textos o el lenguaje, la cultura material es susceptible de diversas interpretaciones, por lo que se desprende el surgimiento de la relatividad –que puede tener sus grados y radicalizaciones- no sólo de las circunstancias que se analizan, sino también de la mente y el procedimiento que emplea el analista. De este modo, los significados que extraemos de los restos arqueológicos, exhumados en nuestro presente, implican inevitablemente la filtración de valoraciones políticas y morales. No es un problema de sinceridad en el intento de alcanzar la objetividad, sino la asunción de que existe una gran multiplicidad de interpretaciones, y por supuesto, que ninguna es la únicamente verdadera.

CATEGORÍAS ANTROPOLÓGICAS

A lo largo de toda la exposición hemos mencionado en múltiples ocasiones las correspondencias entre la arqueología y la antropología. En virtud de este nexo, sería injusto no plantear al menos conceptual y someramente, algunas claves que la antropología proporciona a la arqueología y sirve, en concreto, para abordar con más precisión el análisis de la muerte. Aunque existen voces entre algunos arqueólogos que deliberadamente o no sostienen una férrea independencia con otras disciplinas sociales, creemos, sin embargo, que es muy pertinente incluir aspectos estudiados por la antropología, así como también la historia de las religiones o la sociología religiosa, no sólo porque irremediabilmente se tratan de dos materias que a lo largo de la historia de la investigación han confluído, sino porque en su fricción colaborativa pueden iluminar aspectos que desde la monodisciplinariedad difícilmente se podrían sospechar, sin olvidar que, frecuentemente, unas se confirman con las otras.

1. Liminaridad

La teoría universal de van Gennep sobre *les rites de passage*, que fue reelaborada por Turner y Leach, establece un proceso tripartito en la transición de un estado social a otro. Tales estados incluyen eventos como el embarazo, el nacimiento, la iniciación, el matrimonio y la muerte (van Gennep 1960 [1908]: 21; Turner 1988; Leach 1981). De forma metafórica, van Gennep mantuvo que cualquier sociedad es como una especie de gran mansión que está dividida en habitaciones (grupos/estados), donde el tránsito entre éstas no es directo, sino que hay que atravesar pasillos (momentos/espacios intermedios). Estos pasillos es justamente lo que van Gennep define como “ritos de paso”, por donde los seres humanos transitan de unos estados a otros (de niño a adulto, de soltero a casado, de vivo a muerto). El tránsito entre ambos estados de ese esquema, antes/después, se lleva a cabo mediante ciertos trámites, puestas en escena, protocolos rituales, liturgias y celebraciones que, entre otras cosas, advierten a la comunidad del cambio de estado de un individuo dado, ocupando un lugar determinado en la sociedad. Estas transiciones o ritos de paso tienen una división tripartita que se puede reconocer casi a nivel universal: en primer lugar, los ritos *preliminares* (ritos de separación del mundo actual); donde el

neófito es apartado del grupo en el que se encontraba; en segundo lugar, los ritos *liminares* o ritos del umbral (ritos durante la etapa de transición) donde se desarrollan según una estructura prefijada preceptos y fórmulas que se reproducen cada vez que cualquier individuo de ese grupo o estatus pasa a otro; en tercer lugar, los ritos *postliminares* (ceremonias de incorporación en el nuevo mundo o estatus), donde el primerizo despojándose de las prendas, aspectos y usos de su estado anterior, acepta e ingresa en el nuevo estado. Evidentemente, el rito de paso implica un cambio de estado que, en nuestro caso es desde el “estar vivo” al “estar muerto”, que entre uno y otro, en medio, se halla la fase fronteriza que se caracteriza porque el individuo ha abandonado su anterior estatus pero todavía no ha adquirido el nuevo. Precisamente esto es lo que van Gennep llama fase liminal, en la que el neófito queda abandonado a un “territorio de nadie” en la que ya no tiene las características de su estatus anterior pero todavía no tiene los rasgos de su estatus posterior. En nuestro caso, el individuo ya no está vivo, pero todavía no está muerto, está en un espacio intermedio (Delgado 2010). Lo que equivaldría a decir que no es lo mismo morir biológicamente que socioculturalmente, entre uno y otro extremo se producen ritos conducentes a asumir y depurar los desajustes que quedan con el fallecimiento de una persona.

Para sorpresa de van Gennep, en las sociedades donde estudió las ceremonias fúnebres, los ritos *preliminares* o de separación eran pocos y sencillos, en comparación con los ritos *liminares* y, en especial, con los ritos *postliminares* o de incorporación del difunto al mundo de los muertos (van Gennep 1960 [1908]: 146).

Los análisis de Hertz, derivados fundamentalmente de sus estudios en Borneo (aunque nunca desarrolló allí ningún trabajo de campo) eran similares transculturalmente a las conclusiones de van Gennep, Turner y Leach. Aunque focalizó su examen en las transiciones experimentadas por los dolientes, el cuerpo y el alma del fallecido, con el fin de explicar el miedo que engendra la muerte, Hertz analizó el proceso de doble entierro: en Borneo, como en muchas otras sociedades pasadas y presentes, en el periodo liminar, el cadáver era sometido a más de un rito (Parker Pearson 1999: 22). Señaló que la muerte destruye al ser social y atenta contra la sociedad “en el principio mismo de su vida, en la fe que en sí mismo se tiene” (Hertz 1990: 78), a la par que “la idea de la muerte está vinculada con la de resurrección, la exclusión siempre es seguida por una nueva integración” (*Ibid.* 79). El viaje del alma en la tierra de los muertos se hace visible a los

ojos de los vivos por la transformación del cadáver descompuesto en los huesos limpios, así como el reajuste y la redefinición de la comunidad de los dolientes.

Se ha sugerido que la teoría de Hertz, que establece una igualdad ente el paso del cadáver y el paso del alma, puede ser un hecho universal invariable. Sin embargo, dicha teoría requiere de modificación si consideramos algunos casos: en los ritos de doble enterramiento en Madagascar, por ejemplo, falta el énfasis en las creencias sobre el más allá y el viaje del alma, que son aspectos importantes en el doble entierro en Borneo (Carr 1995: 191; Metcalf y Huntington 1991: 12 y 111-112). El análisis de Huntington sobre las prácticas mortuorias entre los pastores *Bara* del sur de Madagascar hace hincapié en el progreso del doble funeral como una mediación entre el orden (asociada con la masculinidad, la esterilidad, el hueso y la tumba) y la vitalidad (asociada con la feminidad, la fecundidad, la carne y el útero); de modo que con la vitalidad generada a través de la celebración funeraria se contrarresta el excesivo e implacable orden de la muerte (Metcalf y Huntington 1991: 113-130). En este análisis la noción de un alma que viaja y que los dolientes lo comprueban en la decrepitud y purificación del cuerpo del difunto, de cadáver a esqueleto, está ausente; en cambio, lo que aquí prima es un sentido de equilibrio entre la fuerza de la vida y la fuerza de la muerte, duplicidad que se materializa en el doble enterramiento.

Igualmente, Metcalf y Huntington reabren el debate sobre la liminaridad, pues señalan que el esquema de van Gennep no es más que una vaga obviedad que proporciona un marco genérico que entraña el riesgo de minimizar aspectos concretos vitales. Mucho más particularistas, consideran que el contenido de los valores culturales de cada sociedad concreta deberá tratarse en sus aspectos específicos para comprender mejor la riqueza conceptual de cada ritual (Metcalf y Huntington 1991: 112). No obstante, en mi opinión, lejos de las especificidades de la información funeraria de una muestra particular y concreta, la vigencia de la fórmula de los ritos de paso de van Gennep, aunque esquema general, si no universal sí recurrente, no sólo es una herramienta fundamental en los estudios rituales y religiosos, sino un utensilio válido para estar alerta en la detección e interpretación de situaciones de tránsito a partir de los restos arqueológicos.

2. Solidaridad y autoridad

En la primera mitad del siglo XX, los antropólogos y arqueólogos a menudo tendían a usar las explicaciones *funcionalistas* de las sociedades humanas y su comportamiento. Entonces sus conclusiones tendían a considerar el hecho de la muerte como desajustes en el sistema que, mediante las prácticas funerarias, por lazos de solidaridad y refuerzos de la autoridad acababan por reequilibrar al grupo, minimizar al impacto psicológico y reordenar las relaciones sociales. Desde el funcionalismo, como hemos visto, usando una metáfora biológica, las sociedades son vistas como organismos sociales limitados con necesidades y funcionamientos según conexiones, sistemas y equilibrios entre sus distintas partes (Radcliffe-Brown 1952: 178-187; Giddens 2003: 1). Las interpretaciones funcionalistas del ritual funerario fueron vistas tanto como una afirmación de la existencia de vínculos sociales entre los familiares del difunto, como el medio fortalecedor de la autoridad política dada por la fascinación/repulsión causada por la presencia del cadáver. Estos temas son importantes en los trabajos de antropólogos influyentes como Malinowski (1994: 31-5), Radcliffe-Brown (1964: 240) y Evans-Pritchard (1948: 200). “El ceremonial de la muerte, que une a los supervivientes con el cadáver y los fija en el lugar del óbito [...], neutraliza las fuerzas centrífugas del miedo, de la consternación y de la desmoralización, y proporciona los medios más poderosos de reintegración durante la conmovida solidaridad grupal, y el restablecimiento de su estado de ánimo” (Malinowsky 1994: 54).

Los estudios antropológicos de los últimos tiempos, de forma explícita, se alejan de esta postura funcionalista, para centrarse en los ritos mortuorios entendidos como la arena donde luchan los conflictos y el poder (Geertz 1973: 142-169). Como Goody señaló para la transmisión de la propiedad y la reasignación de los derechos y deberes entre los *Lo Daga* de África occidental cuando moría un individuo de su grupo: “las ceremonias fúnebres a menudo desarrollan y revelan tensiones [entre los que tienen y los que no] en la mayoría de las relaciones” (Goody 1962: 197). En los funerales *Lo Daga* el cadáver, ya sea de hombre o de mujer, siempre está vestido como un hombre de autoridad con la ropa más lujosa y costosa. Llegado a este punto, este hecho, no sirve como testigo o reflejo del propio rol social e identidad del individuo finado, pero es válido o funciona para el bienestar social del grupo en su conjunto (Goody 1962: 69-75).

En el análisis que hace Metcalf sobre la relación entre el cuerpo y el alma entre los *Berewan* de Borneo, toma nota de la desconexión ocasional entre el tratamiento mortuario y el rango social. Los mausoleos *Berewan* son impresionantes estructuras de madera con alrededor de 10 metros de alto; éstos son expresiones de alto estatus y su construcción proporciona una oportunidad para que un nuevo líder consolide su posición. Sería un error pensar que en el interior de estas grandes tumbas existen los restos humanos de alguien que en vida fue un gran jerarca, pues frecuentemente ocurre todo lo contrario, ya que los que están sepultados, en vida fueron personas, en lo que respecta a prestigio sociopolítico y poder económico, de poca importancia. Lo que ocurre es que sus tumbas son patrocinadas por grandes hombres, jefes capaces de costear los mausoleos, de forma que estos líderes obtienen, de la oportunidad de construir grandes sepulturas, un refuerzo en su autoridad así como un ennoblecimiento de su estatus (Metcalf y Huntington 1991: 144-151).

3. Contaminación

El mundo de los rituales funerarios está rodeado de preceptos que tienden a minimizar el impacto de la contaminación producida por la decrepitud y la muerte, sea éste el contacto con el cadáver como el temor subyacente de la expansión a nuevas víctimas, con base biológica y/o simbólica. Consiguientemente existen unas estrategias protocolarias para mantener cierto grado de pureza en tales ambientes (medidas apotropaicas que van desde cánticos o danzas que ahuyentan al *mal* hasta la elección de lugares alejados, refugiados o sagrados para desarrollar las exequias). Este concepto binario, polución/pureza, ha sido elaborado por Mary Douglas, y el peligro de la contaminación es un tema canónico que entra en juego en estas situaciones mortuorias (Douglas 1991; Leach 1981)²⁶. La muerte es, por supuesto, la situación *por excelencia* donde los vivos se enfrentan al peligro de una ruptura de la estructura sociofamiliar y la contaminación física de un cadáver putrefacto. La contaminación simbólica de los dolientes, el cadáver y las posesiones materiales del difunto abruman a los vivos y, durante la etapa liminar de los ritos de paso de la muerte, debe ser contenida por rituales purificatorios y ceremonias de transferencia en el paso hacia lo inevitable. Los allegados

²⁶ Aunque vinculado sobre todo a medidas rituales y religiosas exogámicas para evitar el incesto y la consiguiente degeneración biológica de determinada comunidad, también es aceptable el término *tabú* para estas circunstancias (Kottak: 296-300 y 348).

del fallecido, sus hijos, mujer y bienes, su hogar y sus propiedades adhieren la mácula de la contaminación; éstos, como el difunto, también pasan por sus determinados ritos de paso expiatorios que, en los extremos del trance, les llevan de un arriesgado estado altamente infectado (momento de mayor contacto con el cadáver) a un estado normalizado y depurado (instante posterior a la evacuación/despedita del cadáver).

En la década de los ochenta del siglo XX el análisis de Judith Okely sobre los conceptos de pureza entre los gitanos británicos fue uno de los estudios antropológicos que obtuvo un valor significativo para las escuelas estructuralistas y postprocesualistas dentro del pensamiento arqueológico. Ian Hodder y otros centraron su atención en las posibilidades de estudiar la cultura material a través de estos enfoques *cognitivos*, dejando atrás los métodos anteriores que habían tratado de examinar los registros etnográficos con el fin de establecer reglas de comportamiento hipotético de las sociedades antiguas, en espera a que se ajustaran a los moldes suministrados por la etnografía (Okely 1983; Hodder 1982). Okely describe las nociones y cánones gitanos de las fronteras simbólicas, los cuales deber ser rigurosamente observados para evitar la contaminación. Esta autora encontró una serie de homologías tales como dentro/fuera del cuerpo, dentro/fuera del hogar (la caravana o el remolque), animales limpios/sucios, y la relación entre gitanos y *gorgios* (nombre con que los gitanos británicos designan a los no gitanos). Okely argumentó que el cadáver se consideraba contaminante, especialmente en el sentido de que con la incursión de la muerte los límites simbólicos se habían roto: lo interno se ha vuelto externo, de forma que en tales trances mortuorios el mundo estaba del revés. Así, la ropa del cadáver, en el momento que es expuesto, puesta del revés, es una representación de esta inversión. El gitano vive en oposición a muchas otras formas de vida de los *gorgios*: el primero es nómada, el segundo sedentario. Sin embargo, sólo con la muerte hay un momento de inflexión. El moribundo es llevado al hospital *gorgio* y los cadáveres deben sedentarizarlos e inmovilizarlos para el entierro en un cementerio *gorgio*. Cuando mueren, en esta violación de las fronteras simbólicas, los gitanos, se convierten en *gorgios*, enfatizando la apariencia externa con los vestidos del revés. Las guirnaldas costosas y un funeral elaborado son formas de apaciguamiento del alma del muerto, cuya casa y pertenencias personales, vueltas estáticas, vueltas del revés –como los *gorgios*– están contaminadas y deben ser destruidas o, como ocurre en los últimos tiempos, entregadas a los que simbólicamente ya pertenecen, a los *gorgios* (Okely 1983: 227-8; Parker Pearson 1999: 24-25). Como lo demuestra este ejemplo de la sociedad

gitana, la contaminación que rodea al hecho de la muerte se relaciona con esferas más amplias, que además de afectar a la interacción social, trastocan las fronteras y la visión hacia los otros.

4. Separación y miedo

El temor a los muertos es una característica regular que, sobre todo, transcurre en el tiempo liminar, antes de los ritos de incorporación. Los muertos son universalmente una fuente de miedo y temor, fundamentalmente durante el momento en que el cadáver está en proceso de putrefacción. Con el paso del tiempo, la persona fallecida puede llegar a ser venerada, y posteriormente, miedo y devoción pueden solaparse. Los lugares de los muertos como las tumbas y los cementerios también pueden proporcionar sitios físicos de los sentimientos de temor y aprensión. La separación del cadáver por parte de los vivos, apartándolo y aislándolo (ya sea en el tránsito liminar como definitivamente) es un medio para acotar y controlar el miedo a los muertos. Muchos estudios etnográficos aluden a abundantes estrategias funerarias diseñadas para *desconectar* la comunicación con el difunto o anular las posibles vías que éste tenga hacia su familia y comunidad. Una de esas estrategias es la desorientación del ataúd en el camino hacia el lugar del entierro, mediante una suerte de giros y danzas, que los dolientes efectúan con el fin de que sirven como *despiste* al muerto, para que no puedan encontrar su camino de regreso. Otras consiste en sepultar al difunto al otro lado de un río o una corriente de agua, así como el rito de cortar un hilo, que simboliza la conexión con el fallecido, por parte de los sobrevivientes sobre la tumba (Parker Pearson 1999: 25). El estudio de Battaglia sobre los isleños *Sabarl* en el Pacífico Sur, destaca formas ritualizadas para potenciar el olvido de los ritos funerarios, así el difunto hace una transición más cómoda al otro mundo mientras los vivos soportan mejor el dolor y el miedo (Battaglia 1990).

5. Fertilidad y regeneración

Los temas relativos a la regeneración, expresados por los símbolos de la fertilidad humana y agrícola (desde la representación de una vulva hasta la alegoría del pan), han sido regularmente observados desde el análisis de van Gennep, caso del simbolismo del renacimiento del dios Osiris en los antiguos funerales egipcios (van Gennep 1960 [1908]:

157-160). La elaboración de Víctor Turner sobre el concepto de liminaridad, de forma muy similar, demuestra el significado de regeneración en los rituales funerarios de los *Ndembu*, un hecho que llevó a cabo Ian Hodder en la interpretación del entierro de los *Nuba* en Sudán, donde las tumbas excavadas tenían dos características singulares relacionadas con la regeneración: dichas tumbas tenían la misma forma que los silos o pozos para el almacenamiento de grano de esta comunidad; y los suelos de estas tumbas estaban cubiertos de granos dispersos (Turner 1988; Hodder 1982b). En muchas culturas, el mundo ctónico se reverdece y refuerza hasta tales extremos que el mismo fenómeno de la muerte es representación de renacimiento, rejuvenecimiento y regeneración. Hay una reorientación de la trayectoria biológica a un proceso cultural cíclico donde convergen cuna y mortaja, vida y muerte.

Investigadores como Bloch y Parry han reunido un grupo de ensayos dedicados a la relación muerte-regeneración, y teniéndolos en cuenta, vale la pena citar con algo de extensión a uno de ellos:

«El solapamiento entre nacimiento y muerte en las ceremonias funerarias es lo que crea una imagen de la fecundidad que trasciende los meros hechos biológicos como la sucia mortalidad y el simple parto. Los rituales funerarios actúan, por lo tanto, no sólo como la victoria sobre la naturaleza física, sino sobre la naturaleza biológica del hombre como un todo. El nacimiento, la muerte y, frecuentemente, la sexualidad son declaradas como una baja ilusión, que se encuentran en el mundo de las mujeres, y la verdadera vida, la fertilidad, es por lo tanto, de otra parte. Por eso los rituales funerarios son una ocasión para la fertilidad»²⁷.

Varios autores han criticado la afirmación de Bloch (Dureau 1991; Metcalf y Huntington, R. 1991: 7-8). Por ejemplo, Dureau informa que mientras el simbolismo de la fertilidad implica la reproducción social atemporal, ésta está basada en una concepción cíclica del tiempo desde el vientre materno a la tumba. También hay que observar el simbolismo degenerativo y regenerativo como las dos caras de una misma moneda (Dureau 1991: 34-40). Metcalf y Huntington observan que la corrupción es un símbolo

²⁷ *«Merging birth and death in de funerary ceremonies is what creates a picture of fertility which transcends the biology of mere dirty mortality and birth. Funerary rituals act out, therefore, not only the victory over death but the victory over de physical, biological nature of man as a whole. Birth and death and often sexuality are declared to be a low illusion, located in the world of women, and true life, fertility, is therefore elsewhere. This is why funerary rituals are an occasion for fertility»* (Bloch, M. 1982: 227).

casi universal en los ritos funerarios. Describen cómo entre los *Berewan* de Borneo existe una especie de expositor de los cadáveres en descomposición, donde los cuales están dispuestos de manera que eliminan el líquido corporal, de forma homóloga a la elaboración de vino a partir de tarros de arroz fermentado (Melcalf y Huntington 1991: 73-74). La simbología regenerativa es evidente: los cuerpos de los difuntos y el vino de arroz destilan líquidos vivificantes sobre la tierra para garantizar la reproducción.

6. Los antepasados

Hay una anécdota que, a modo de ejemplo, puede ilustrar este apartado. En Madagascar, en la década de los sesenta, el gobierno dotó de subvenciones a muchas comunidades de las tierras altas de la isla. Se perseguía la rehabilitación y modernización de los cultivos que estaban mayoritariamente compuestos por arrozales. Sin embargo, ante la sorpresa y la preocupación de los delegados agrícolas, muchas comunidades utilizaron el dinero para comprar cemento y ladrillos que destinaban para reparar tumbas viejas o construir sepulturas nuevas. Lo que ocurría es que de esta forma, los vivos mostraban su gratitud a los antepasados, en quienes también gravitaba el poder regenerativo de la tierra agrícola. El adecentamiento y reconstrucción de los espacios sagrados de los antepasados mejoraría la fertilidad y la producción arrocería. El papel de los ancestros está muy marcado en todos los grupos étnicos de Madagascar, y, como se sabe, es un fenómeno muy extendido en otras sociedades: los muertos *deciden* en asuntos de los vivos (Parker Pearson 1999: 26-7).

Autores como Lehman y Myers han afirmado que existe una creencia universal en la inmortalidad de los difuntos, insisten en que es común a todas las culturas, mientras que Steadman, Palmer y Tilley argumentan que el culto a los antepasados es un aspecto universal de la religión. Estas afirmaciones son un tanto exageradas, ya que engloba las categorías como fantasmas, espíritus y tótems ancestrales en el rótulo de los antepasados, y define la adoración en términos generales como reverencia o respeto. Los trabajos de los autores arriba citados intentaron revisar la conclusión del estudio transcultural de Swanson, en el que se afirmaba que en veinticuatro de las cincuenta sociedades analizadas, los antepasados muertos no influían en los vivos (Lehman y Myers 1993; Stearman *et al.* 1996: 63-4; Swanson 1964).

A pesar de que se deben cuestionar los méritos de la definición del culto a los antepasados, formulada tan libremente, a la vez que mantener cierto escepticismo no sólo del tamaño de la muestra, sino también de la base etnográfica de ese conocimiento, el estudio de Steadman, Palmer y Tilley pone de relieve el poder de la tradición basado en el parentesco, en el cual “el camino de los antepasados” proporciona una autoridad y verdad incuestionables. No debemos, sin embargo, ignorar aquellas sociedades donde los muertos son deliberadamente borrados de la memoria, hasta tal punto que las personas no pueden recordar los nombres más allá de los bisabuelos. Un ejemplo lo encontramos entre los *Achuar* en la selva ecuatoriana, donde los ritos funerarios están diseñados para evitar que el espíritu muerto estimule la memoria de los vivos; deliberadamente, los rituales, provocan una amnesia colectiva encaminada a acabar con el recuerdo de generaciones anteriores. La ruptura entre la vida y la muerte es total, sin puente entre el más allá y el aquí y ahora, ni memoria o destino como un ancestro o fundador del linaje (Descola 1996: 363-383).

Las observaciones que los antepasados *activan* en los asuntos de los vivos, tienen implicaciones importantes que el arqueólogo debería conocer o sospechar, pues éste centra su atención muy frecuentemente en la eliminación/evacuación de los muertos, ya que las nociones contemporáneas occidentales (de la muerte como hecho binario y opuesto a la vida, y de los muertos como materia no deseada relacionada con la decrepitud) probablemente colorean y cargan nuestra perspectiva tanto sobre el pasado como sobre otras culturas. Como se señaló anteriormente, los ritos funerarios frecuentemente sirven a su vez para transformar al recién fallecido, de una entidad peligrosa y contaminante a un espíritu ancestral y benigno –del cuerpo cadavérico a la conmemoración reverenciada-. Comprobamos, por ejemplo, la celebración de una “gran fiesta” entre los *Berewan* que implica la invocación de los difuntos sagrados y ancestrales, para que participen en un ceremonial en que su presencia es potencialmente gratificante y estimulante, pero también es alarmante y temible; durante esta fiesta el peligro podría manifestarse, por lo que también se tienen en cuenta precauciones rituales entre los vivos (Metcalf y Huntington 1991: 96). Así podríamos hablar de los *vivos muertos* o del poder efectivo de los muertos: una persona muerta no es simplemente inerte y materia en descomposición o el alma que ha huido hacia otro espacio o más allá, sino además es una entidad espiritual que puede ser iracunda o beneficosa (Parker Pearson 1999: 26, 142-171), invocada para proporcionar bienes, aplacada con ofrendas de

sacrificio para asegurar el fin de una desgracia o incluso convocada para que funcione como un ente que perjudique a terceros.

ESTADO DE LA CUESTIÓN

La arqueología, en general, y la que trata de dirimir sobre las nociones de la muerte en particular, en la última década pasa por superar o reforzar el pesimismo que propugnó el postprocesualismo ante los excesos del procesualismo. Si éste ensalzaba que ya era posible encontrar generalizaciones o regularidades con el análisis del registro arqueológico y los paralelos etnográficos, aquel en las últimas décadas del siglo XX declaró que no era factible llegar a hechos transculturales con la etiqueta de leyes universales, sino que cada cultura era en sí misma particular e irrepetible, y que incluso había tantas interpretaciones como investigadores.

La crítica al postprocesualismo se ha centrado, generalmente, en su oposición al particularismo histórico entendido como la negación de la posibilidad de conocimiento objetivo. Parafraseando a J. M. Vincent podemos considerar que el particularismo, historicismo o positivismo, tanto del siglo XIX como de la actualidad “supone que los resultados de la práctica en investigación no pueden ser integrados en un solo cuerpo de conocimientos al no existir patrones universales aceptados de certeza. Ello supone que el neopositivismo no suponga un nuevo paradigma sino un radical relativismo epistemológico, y por lo tanto, teórico” (Vincent 1991: 33). Hoy por hoy, uno de los debates internos de la arqueología *post-post-procesual* es si en algún momento la interpretación arqueológica dejará de ser reflejo de la ideología del arqueólogo.

En la última década, existen varias escuelas que participan en la revisión/construcción teórico-metodológica de la arqueología de la muerte²⁸. Como denominador común tales perspectivas actuales insisten en la variabilidad y complejidad del mundo mortuorio y en que todavía hay que reconocer que no hay reglas generales que podamos aplicar a todos los periodos y zonas. Por ejemplo, no hay un consenso en torno al concepto de tumba, y si se ha aplicado alguna definición de forma más o menos generalizada ésta presenta problemas. Veamos el caso de los sepulcros en Varna

²⁸ Por ejemplo, la escuela francesa, especialmente importante en antropología (Droz 2003), la británica (Parker Pearson 1999 y 2001; Tilley 2004; Insoll 2008) y la escandinava (Fahlander y Oestigaard 2008).

(Bulgaria) y Nitra (Eslovaquia) hacia el 4.500 a.C., donde un 25 por ciento de las tumbas están vacías. Otro caso es Skatelholm, durante el mesolítico, en el sur de Suecia, aquí el 15 por ciento de las “tumbas” contenían perros. Podríamos considerar varias cuestiones: en el caso de los receptáculos vacíos, podríamos atender a que no son sepulcros en sí, ya que quizá están por llenar, en espera a las previsiones de mortalidad de la comunidad que las cavaron, o considerar que se tratan de cenotafios y, aunque sin cadáver, pudieran haber recibido atenciones rituales y religiosas relativas a las exequias, en vista que no se pudo recuperar el cuerpo para ser enterrado o, incluso, murió de una forma “antinatural” o se trataba de alguien “anormal” para la comunidad. En el caso de los depósitos con perro, pudiera ocurrir que los animales constituyen un “sucedáneo” del cuerpo humano cuando éste falta, una especial consideración a estos animales, etc. Todas estas conjeturas, tan sólo para un conjunto de yacimientos, nos lleva a promover una ampliación de nuestro tradicional concepto de sepultura, para el que no siempre es necesario que exista un cuerpo humano (Fahlander y Oestigaard 2008: 1-3).

Un grupo de arqueólogos actualmente recalca que se deben enfatizar los procesos y facetas que intervienen en la materialidad de la muerte. Aquí, aunque ha salido en líneas anteriores, el concepto de materialidad no es reversible ni sinónimo de cultura material. Aunque desde los presupuestos histórico-culturales del siglo XIX ha habido multitud de definiciones, podríamos argumentar, a modo de resumen, que la cultura material se define generalmente como los objetos manipulados o fabricados por los seres humanos. Así el concepto de cultura material comprende los resultados o las sobras de la práctica humana sea intencional o no. Por lo tanto, hay una característica ineludible: la cultura material está creada por los seres humanos (Renfrew y Bahn 1993: 9-11). No obstante, en los últimos años, el término de materialidad ha venido a tomar una mayor dimensión en la literatura arqueológica (Hodder 1982a, 1982b, 2008; Tilley 2004, Renfrew 2008). La materialidad abarca la cultura material y otros tantos aspectos y substancias. En consecuencia, podemos definirla como aquellos objetos materiales y hechos físicos que están involucrados en diversas formas y procesos, influyendo el desarrollo social. Las materialidades pueden implicar una gran variedad de elementos, tales como objetos, paisajes, diseños, cementerios y asentamientos, así como los árboles, la vegetación, los animales, los cuerpos y las cosas materiales menos evidentes como la lluvia, el calor, la nieve o el viento. No nos olvidemos en este punto, del papel *activo* que el postprocesualismo ya daba en los ochenta a la cultura material y a las materialidades;

activo porque éstas estaban “significativamente construidas” (Hodder 1982b: 75). Por ejemplo, el yacimiento o el medio ambiente construidos son tanto generadores activos de la conducta social, como que están constituidos por ésta.

Metcalf y Huntington (1991: 15) consideran que la materialidad de la muerte y el registro arqueológico de los restos mortuorios han sido siempre una fuente arqueológica de interpretaciones y desarrollos teóricos. Ahora bien, la arqueología de la muerte tiende a interpretar los restos funerales predominantemente como ítems sociológicos: sexo, edad y estatus. Quizá cambiando las preguntas que hacerle al registro arqueológico, en cuanto a las materialidades que en él se encuentran, podríamos avanzar en informaciones más concernientes a la religión y las mentalidades que a la organización social (por ejemplo, recordando a P. Ucko y M. Bloch, mencionado por Abad 2006: 17; y Parker Pearson 1999: 138-9). En este punto, como señalan algunos representantes de la escuela escandinava y anglosajona es importante indicar la necesidad de discutir y explorar otras formas de lidiar con los datos procedentes de las tumbas y los contextos funerarios (Fahlander y Oestigaard 2008). A continuación ofreceremos algunas de esas indicaciones.

1. El tratamiento del cadáver

Un punto por el que empezar es el de la materialidad del cuerpo que fundamentalmente se circunscribe al tratamiento del cadáver. Parece que es una norma recurrente que exista una dualidad en el tratamiento ritual: por un lado, la preparación inicial del cuerpo del difunto mediante lavado o ungido con aceites, perfumes, ocre, etc.; por otro lado, la eliminación o evacuación del cadáver. Es preciso indicar que es difícil rastrear arqueológicamente muchos elementos de la materialidad del cuerpo, pero señalarlo ya nos pone en preaviso. Por ejemplo, en numerosos contextos rituales se localizan chozas o recintos que indican que ha habido un periodo liminar donde los vivos llevaron a cabo rituales preparatorios antes de que los muertos fueran finalmente enterrados o incinerados. Las dos formas más comunes que tiene la arqueología para disponer de los cadáveres de las culturas pretéritas son aquellas sobre las que se ha practicado la inhumación o la cremación, pero hay que estar precavidos de que existen muchas otras maneras diversas de deshacerse del cuerpo de un fallecido dentro de determinado contexto cultural, religioso y cosmológico. Otros modos desarrollados son las tumbas aéreas y los sepulcros sobre o en el mar, pero además, la carne del muerto

puede tener una gran diversidad de tratamientos que van desde la exposición al aire libre (dando un papel preponderante a animales o pájaros que deterioran el cuerpo hasta convertirlo en huesos) hasta el canibalismo. Tenemos que concluir además que un funeral desarrolla la práctica socio-ritual en la que se prepara y se transforma el cadáver del fallecido, mediante fuego, momificación, enterramiento, etc.

2. Indicios materiales de acciones rituales

También se ha de mencionar la materialidad de la práctica ritual. Aquí la detección arqueológica es mucho más dificultosa, sin embargo se debe partir de una premisa: aunque a menudo hay conexiones con la vida cotidiana, el ritual debe ser analizado a través del prisma religioso y no exclusivamente desde lo social. Entre las denuncias que ya hemos aquí analizado sobre las aproximaciones sociales de la arqueología de la muerte, no está de más recordar que acepciones como ritual, religión y mito están cargadas de contenidos modernos, occidentales y cristianos. La variabilidad mortuoria sugiere que cada ritual puede tener efectos materiales múltiples, es decir, que el resultado material de los rituales varía. La importancia está, por lo tanto, en la estrecha relación entre la práctica ritual realizada y los vestigios, restos o efectos materiales que quedan. Los rituales muchas veces pueden ser cambiantes, aunque a pesar de las alteraciones no pueden ser reconocidos o percibidos por todos los participantes. Un ejemplo está en los campos de tumbas prehistóricos de Ajvide, en la isla de Gotland (Mar Báltico) donde la zona de enterramiento se expandió de norte a sur, y era posible distinguir cuatro fases diferentes de enterramiento con un ritual muy diferente en un periodo de unos pocos cientos de años. Si todos los entierros fueron agrupados juntos como un todo bajo el paraguas cultural del “horizonte de la cerámica pintada”, estas diferencias rituales han sido enmascaradas y se han hecho invisibles. De hecho, la cultura material no ha cambiado significativamente durante este periodo en Ajvide, pero analizado en términos de fases, existe un número importante de variaciones rituales tanto en el establecimiento de cadáveres como en las actitudes hacia la muerte.

Evidentemente hay numerosos ritos que son imposibles de constatar desde la arqueología como rezos o bailes, pero en la práctica hay frecuentemente materializaciones de los rituales. Siguiendo a P. Lemmonier centrado en las actividades tecnológicas, éstas siempre “ponen en juego una combinación de cuatro elementos: la

materia a la que se dirige la acción, los objetos («herramientas» o «medios de trabajo», incluyendo el propio cuerpo humano), los gestos y movimientos organizados en secuencias operacionales y un determinado «conocimiento», consciente o inconsciente, que se puede expresar o no»²⁹. La materialidad de los rituales, donde éstos son parte de los procesos tecnológicos, es particularmente evidente en la muerte y la construcción de montículos. Un túmulo, por ejemplo, se construye con una serie de acciones intencionales, y es posible analizar los efectos de los diferentes estratos. Desde que las construcciones de montículos o túmulos son cruciales en los funerales que emplean a estos monumentos, se puede esperar que la forma de hacerlos no es casual, sino que los participantes construyen tales edificios sobre la base de principios religiosos y rituales, y por tanto, es posible seguir secuencias rituales. La construcción de grandes túmulos funerarios es un proceso que consume mucho tiempo, que podría durar por lo menos cinco años. La construcción en sí fue una parte del rito funerario, que la estratigrafía, a menudo, es testigo de minuciosas elaboraciones con diferentes capas donde se incineraron huesos humanos y cerámicas, hay restos de ofrendas de comidas, cabañas, ídolos, etc. Por lo tanto, es posible deconstruir el escenario ritual y rastrear los rituales a través de las secuencias de la estratigrafía, que contienen material distintivo de restos de prácticas.

3. El ambiguo ajuar

Una trampa reincidente en la arqueología de la muerte viene dada por la sobredimensión o distorsión de las interpretaciones a partir del ajuar. Éste se ha de manejar como un registro importante pero también relativo o ambiguo, ya que, sin ir más lejos, la canónica discusión estribaría en determinar si realmente el ajuar se trata de pertenencias personales u ofrendas sepulcrales o para el más allá (Parker Pearson 1999: 85-6). Hay dos categorías de objetos que por lo general se denomina “ajuar”, con las que se encuentra la arqueología: los productos y artículos para el cuerpo del difunto, tales como ropas, enseres, armas y joyas, por un lado; y las ofrendas o regalos, por otro lado. Ahora bien, estas dos categorías no son absolutas, ya que pueden solaparse, según las

²⁹ «Always bring into play a combination of four elements: matter on which an action is directed; objects (“tools” or “means of work”, including the human body itself); gestures and movements organized in operational sequences; and a specific “knowledge”, conscious or unconscious, that may be expressed or not» (Lemmonier tomado de Fahlander y Oestigaard 2008: 6).

normas y prescripciones culturales y religiosas de cómo los fallecidos deben representarse y aparecer ante la liminaridad de la muerte. Las opciones son diversas. El difunto puede ser enterrado o incinerado completamente desnudo, también puede aparecer ataviado desde una sencilla manta que le cubre hasta un traje costoso y elaborado que el difunto o bien llevaba cuando estaba vivo o bien se trata de una indumentaria nueva, que no tenía un uso anterior, y se empleaba sólo en el momento del funeral. Los elementos personales tras la muerte, tales como joyas y armas, siempre serán una selección de su propiedad, y por tanto, los descendientes eligen los objetos que eran obligatorios o preferibles para el cumplimiento apropiado del rito, de acuerdo a las normas rituales, culturales, sociales y religiosas. Sin embargo, la distinción entre los objetos personales y otras cosas colocadas al lado del cuerpo es crucial. En el ejemplo de Ajvide, mencionado anteriormente, es posible concluir que hay al menos ocho cenotafios que nunca albergaron cuerpo humano alguno. Dichas “sepulturas” son casi idénticas a las tumbas “normales” que hay en el lugar, dado que funcionan como una fosa sepulcral. Estos depósitos sin cadáver contienen ofrendas funerarias, una determinada orientación de las mismas, pero en ninguna de ellas se halló los dientes de foca perforados y los huesos de ave de corral que en las tumbas “normales” estaban asociadas a adornos personales de la vestimenta.

Como vimos con anterioridad, en general, las materialidades depositadas en la tumba, se han considerado para reflejar o representar el rango social de la persona muerta. Saxe y Binford explícitamente formulan la teoría de que la riqueza de las tumbas corresponde con la identidad social del difunto y la posición o rango social que detentaba en vida (Parker Pearson 1999: 28-9). Ahora bien, en algunos casos esto refleja una situación real determinada, pero en otros casos esta teoría desatiende las obligaciones y restricciones rituales de los participantes: no todos pueden realizar todas las partes de los rituales o estar en condiciones de donar algún tipo de regalo u ofrenda a la persona fallecida. Los participantes que viven, por lo tanto pueden separarse en dos categorías, los dolientes y los asistentes, porque sus papeles en el ritual son radicalmente diferentes. Esto implica que hay diferentes grupos de actores involucrados en un funeral con roles definidos, que prescriben y limitan sus compromisos rituales y su participación (Fahlander y Oestigaard 2008: 7). Por consiguiente, los objetos del ajuar colocados junto al muerto, ya sea como pertenencias personales u ofrendas pueden estar relacionados con diferentes relaciones sociales de diversas personas y grupos que tuvo dicho difunto con

los vivos. El grupo primero y principal es, por lo que generalmente se supone, los descendientes y familiares más cercanos. En la tradición hindú, si el marido muere antes que la esposa, la entonces viuda que disponía de todas sus joyas (recibidas de su esposo durante la boda) debe deshacerse de todas sus alhajas, momento en el que se determina el nuevo estado social y también el nuevo estatus derogatorio de la doliente, colocando sus joyas sobre el pecho de su difunto marido en la pira de cremación³⁰. Por lo tanto, los regalos a los difuntos no son sólo sus pertenencias personales, sino también sus objetos que marcan el nuevo estatus social del pariente o descendiente. Hay que estar también abiertos a aquellas opciones en que el momento del entierro o sepultura en sí mismo pueda estar relegado a unos pocos dolientes, excluyendo no sólo a otros miembros de la comunidad, sino que incluso a algunos familiares. La materialización de la muerte, en lo tocante a los objetos que constituyen el ajuar (pertenencias y ofrendas) se extiende más allá de la concepción de la muerte, muchas veces apunta a un complejo tejido sociocultural que relaciona al difunto con distintos grupos de individuos que le sobrevivieron.

4. La monumentabilidad

Otra línea de investigación viene dado por la materialización de la memoria, es decir, la monumentalidad ligada a los contextos funerarios. Existe una sentencia reiterada que expresa que “la muerte no se entierra a sí misma” (frase tomada de Bradley, citada en Fahlander y Oestigaard 2008: 9) que, sin lugar a excepciones puntuales, es muy repetida y perfectamente aplicable a aquellos contextos funerarios donde aparecen grandes monumentos que, en principio, tienen una finalidad conmemorativa o, más allá, destinados a que duraran eternamente. Desde luego que no podemos obviar que “la ideología necesita de la arquitectura monumental en toda su expresión” (Kemp 1992:

³⁰ Este fenómeno pertenece al ámbito del *satí* (*suttee* en inglés). Dentro del hinduismo, por *satí* se conoce al rito de quemarse una mujer en la pira de cremación de su difunto marido. En la mitología hindú, Satí es el nombre de una hija del mítico patriarca Daksha, la cual se prendió fuego a sí misma cuando su padre insultó a su esposo, el dios Shiva. En la cultura de la India, la mujer no tiene ningún valor fuera de la institución del matrimonio. El nombre *satí*, significa “piadosa”, y el acto tiene lugar voluntariamente, en la mayoría de los casos, aunque se debate si la presión social podría hacer de la inmólación una prescripción obligatoria. Muchas veces los lugares donde las esposas se inmolaron se convirtieron en puntos de peregrinación donde la gente acude a dejar sus ofrendas. A pesar de que la quema de viudas fue abandonada desde la instauración de la ley en 1829 por los colonialistas británicos, la práctica continúa (Parker Pearson 1999: 17; Fahlander y Oestigaard 2008: 12).

248), incluyendo tanto las manifestaciones del orden social y sus jerarquías, como las manifestaciones religiosas. Así, las ideas sociales y religiosas eran esculpidas y/o edificadas en soportes duraderos, cuya plasmación material de la muerte en general y los monumentos mortuorios en particular son los más espléndidos, extravagantes y formidables (por ejemplo, las pirámides del antiguo Egipto de la tercera y cuarta dinastías, enormes declaraciones pétreas de la realeza divina).

Sin embargo, independientemente del mero tamaño de las conmemoraciones monumentales, la importancia de la materialización de la muerte pone énfasis en los monumentos como lugares de interacción divina y cosmológica que facilita una mayor comunicación entre los espíritus, antepasados, dioses o poderes divinos y los seres humano o la esfera mundana. Los monumentos, por lo tanto, son tanto para los vivos como para los muertos, ya que éstos funcionan en la sociedad. Del mismo modo que la monumentalidad es eterna, porque trasciende a la extinción que proporciona la muerte, a través de los ritos y grandes edificaciones funerarias algunos seres humanos alcanzan la legítima divinidad, convirtiéndose en dioses en la tierra. La materialidad de la memoria, representada en los monumentos transmite distintos significados sobre la muerte, los vivos y el poder. Finalmente, a pesar de que los monumentos funerarios son supuestamente para los muertos, su papel principal es para los vivos.

5. Estratificación, reajuste y reparto

Habría que considerar el papel del tejido socio-familiar a través de los vestigios y atisbos físicos que quedan de la muerte. Como se ha venido diciendo, la muerte no concierne sólo a los muertos, a menudo son más importantes los vivos, pues éstos utilizan a los muertos como un medio necesario e inevitable para el reajuste social, el reparto de herencias y obligaciones, y la reproducción o reorientación del grupo. Ahora bien, es cuestionable que los entierros y sepulturas puedan ofrecer la mejor fuente material para acercarnos a la estratificación social de una comunidad del pasado. Aunque se han criticado las aproximaciones de Saxe y Binford (Parker Pearson 1999: 30-2) sorprendentemente no han surgido avances sustanciales. El problema es que hay muchas formas diferentes con las que podemos tratar de discernir las diferencias sociales a través de los datos de los sepulcros, pero lamentablemente, algunos de ellos no son compatibles o comparables entre sí, hecho que puede conducir a resultados contradictorios. Por

ejemplo, un arqueólogo puede elegir para encontrar disimetrías sociales como ítems analíticos el número de tipos de objetos del ajuar, el peso de las piedras preciosas, la cantidad de objetos y su calidad artesanal, así como tener en cuenta la posible importancia de las materialidades perecederas que no pueden ser recuperables arqueológicamente. A estos ítems o variables también podemos añadir la diferenciación espacial o la construcción de tumbas sustancialmente diferentes. Llevemos esto al plano práctico, caso del gran montículo de Kivik, en el sur de Suecia, de la edad del bronce. Debido a su gran tamaño y el aspecto monumental, desde el siglo XIX se creía que se trataba de la tumba de un poderoso jefe. No obstante, recientemente se realizaron estudios osteológicos y se aplicó C14 de manera que se descubrió que la suposición tradicional estaba equivocada. En realidad, la cámara del gran montículo contenía entre cuatro y cinco personas diferentes, todas en edades adolescentes a excepción de un adulto. Las conclusiones de la medida radiocarbonométrica reveló que los individuos fueron depositados por lo menos en tres ocasiones distintas (*ca.* 1400-1200, 1200-1000 y 900-800 a.C.). Curiosamente el individuo adulto es el único que fue enterrado en la última fase y, por lo tanto, quedaba bien lejos de la época en que se construyó el monumento.

Esto lleva a una paradoja en las ciencias sociales que se ocupan principalmente de los cambios estructurales y sociales. La mayoría de los análisis de las estructuras y los cambios sociales ponen el énfasis en los aspectos más estáticos de la sociedad, esto es, cuando las personas están con vida. En general, los cambios más rápidos, drásticos y duraderos se producen cuando una persona muere debido a que el vacío social y político de los difuntos tiene que ser llenado, a la par que la comunidad estructurada, sin importar que los que hayan muerto se traten de reyes o plebeyos. Los derechos y deberes del fallecido tienen que ser reasignados, los cuales incluyen dos aspectos de la materialidad de la muerte: uno de ellos es la recreación o la asignación de las identidades sociales y del poder, que pueden legítimamente ser efectuadas como parte del funeral o mediante la materialización de monumentos que autorizan las jerarquías; la otra es la redistribución del patrimonio material y la riqueza en sí misma. Con frecuencia estos dos aspectos combinados son el rito funerario en sí.

La transmisión del patrimonio o herencia material puede llevarse a cabo *post mortem* o *pre mortem*, pero lo importante es que se produce en el contexto total de las transmisiones intergeneracionales. Los vivos adquieren propiedades de la persona

muerta, para bien o para mal, que también incluyen las deudas, obligaciones sociales y las asimétricas relaciones de poder. Los aspectos sociales, por lo tanto, pueden reforzarse en los funerales ya que son el resultado de los ritos.

6. Indicadores de la identidad, edad y sexo

En sexto lugar, conviene señalar aquellos aspectos sobre la materialidad de la identidad, caso de la edad y género. Los muertos son enterrados por otros y puede haber grandes diferencias en su punto de vista sobre los difuntos. Una identidad individual es también, por lo general, un tema complejo donde se entretajan diferentes roles y atribuciones. Por lo tanto, por ejemplo, nunca se está seguro que el instrumental que acompaña a determinado muerto sea delatador de su profesión. La verdadera materialidad identitaria del fallecido es únicamente sus propios huesos. Es muy difícil hablar en términos de género y estatus social, cuando los únicos datos que nos proporcionan los huesos, y no es poco, son estimaciones del sexo, edad, altura, en casos especiales, información sobre la nutrición, las enfermedades o incluso la causa de la muerte. Una categoría de tumbas que ilustra el problema de la identidad social es aquella que contiene niños. En arqueología, las sepulturas de los niños a menudo han sido desplazadas y abandonadas y, reiteradamente consideradas como insignificantes (Parker Pearson 1999: 102-4). Sin embargo, son muy abundantes las tumbas de niños, y de hecho contienen muchos artefactos, que destruyen la típica imagen de los ajuares como la representación de la profesión y el estatus de las personas sepultadas. Podemos, por ejemplo, detectar que las tumbas contienen herramientas que son demasiado grandes para que un niño pequeño pueda usarlas. Una explicación recurrente es que los niños muertos pueden heredar el prestigio/profesión del padre y, por lo tanto, es enterrado como si el niño fuera un adulto. Otros, tirando de esquemas escatológicos, dicen que estos objetos han sido destinados al niño para que sean utilizados por éste en su vida del más allá. La infancia en arqueología de la muerte es una fascinante categoría social para la investigación, ya que nos hace ver de manera diferente el material del ajuar funerario. La mayoría de los investigadores coinciden que la categoría de niños y el concepto de la infancia son difusos, cambiantes en sentido vertical a través del tiempo y del espacio, así como en sentido horizontal según sexo, grupo y etnia. Para referirse a la infancia en la prehistoria,

hay que hacerlo en relación con los adultos, y reconocer que cualquier categoría de edad debe ser analizada en relación con otras variables sociales.

Un interesante estudio que se desarrolla en las complejas relaciones edad-sexo es el análisis de N. Stoodley (citado por Fahlander y Oestigaard 2008: 11) en un campo de sepulturas de los anglosajones hacia 500 d.C. A partir de los resultados arqueológicos, este autor afirma que las sepulturas son indicadores sobre la posición social de la persona fallecida. Existen límites o umbrales en el ciclo de la vida que afectan tanto a la edad como al sexo. Junto a los individuos varones enterrados entre 3 y 4 años hay lanzas; en el caso de niños entre 10 y 14 años hay lanzas y cuchillos; y finalmente entre las personas de 20 a 25 años hay todo un conjunto de “armas de guerrero” que consta de más de dos piezas. Si comparamos estos tres umbrales masculinos con los femeninos hay algunos cambios. El primero lo encontramos entre las niñas a la edad de 5 años, que se simboliza en el ajuar con un broche o fíbula; el segundo afecta al tramo 10-12 años, donde la niña es enterrada con dos o más broches junto a algunas perlas; el tercer umbral llega a los 20 años, aquí las mujeres son sepultadas con todo su equipo de joyas.

7. La materialidad del *otro mundo*

Finalmente, debemos concluir con que la materialidad de la muerte no se limita únicamente al muerto, ni a los vivos, tampoco a los objetos, monumentos o patrimonio, sino que también incluye el recuerdo, los ancestros, las conexiones y el más allá, que pueden tener correlatos materiales. Los espíritus y antepasados, según culturas, poseen cualidades particulares desde las que los vivos pueden beneficiarse o resultar perjudicados, que pueden estar insertas en una topografía de la muerte o más allá que se materializó en este mundo. A menudo se cree que los muertos viven en los cementerios en una existencia sombría o diferente, en paralelo a la vida de los otros espacios. Etnográficamente, las necrópolis son generalmente vistas como lugares peligrosos que los vivos evitan. Una creencia común es que los fallecidos no están muertos, están vivos, aunque no como un ser humano en plenitud, si bien *es* real y presente. Por lo tanto, los diálogos y las interacciones con los muertos pueden adoptar distintas formas y afectar de alguna manera a materializaciones que puedan ser testificables por la arqueología. Además de la tumba en sí, la comunicación con los muertos también puede tener lugar en áreas donde están consagradas sus reliquias, estatuas o ídolos que representan a los

difuntos y sus cualidades, ciertos objetos con poderes sobrenaturales o capillas y altares que permiten la interacción con los ancestros y divinidades. Los templos y edificios religiosos comparten el rasgo común de ser lugares donde el diálogo con el *otro lado* es posible, independientemente de si se incluyen oraciones, sacrificios y ofrendas, o si se involucra a antepasados y dioses. Esta materialidad de la muerte no se limita a los cementerios o a la arquitectura monumental, sino que también incluye los lugares naturales, donde ciertas características topográficas son vínculos con el otro mundo, lugares sensibles y propicios en la conexión con los *otros*.

CONCLUSIONES GENERALES

Un breve vistazo sobre la historia de la investigación en arqueología nos lleva forzosamente a considerar dos polos: el que viene representado por los que consideran que se pueden alcanzar regularidades en las culturas humanas y el que está constituido por quienes postulan que la generalización es inalcanzable. Una historia que ha estado moteada continuamente por los contactos con la antropología, de quien rezuman importantes categorías y preceptos que se incorporan y reelaboran en nuestra disciplina. Además, la arqueología, cuenta con un especial problema que empaña y complica el debate teórico: la cultura material no es la cultura humana en sí, aquélla es sólo el reflejo sobreviviente de lo que remotas sociedades dejaron tras de sí, pues bien ¿cómo conjugar los restos materiales presentes, estáticos y fragmentarios con los viejos comportamientos dinámicos y complejos que los generaron? Según nos posicionemos en unas tendencias u otras, el abanico de respuestas a esta controversia pasa de posturas optimistas a actitudes excépticas. Actualmente, los compromisos teórico-metodológicos apuntan a renovar el viejo paradigma histórico-cultural o a matizar el procesualismo. Existe una potente vorágine de aproximaciones que, sin olvidar este debate de gran calado, desde campos más compartimentados indagan en aspectos concretos de la arqueología. Éste es el caso de la arqueología de la muerte o funeraria, aunque esta disyuntiva, implica, para empezar, reconocer que la primera se trata de la muerte en general y la segunda de la muerte sólo en los contextos sepulcrales. Aquí llega entonces un primer escollo, y es el que trata de delimitar un mejor concepto de tumba o sepultura, un término más abierto que tenga cuidado de no contaminarse y constreñirse a definiciones modernas, occidentales y de

tradición cristiana, aspectos soterrados y no menos imperantes en el mundo académico. Otro punto a tratar es preguntarnos cuándo y cómo la arqueología de la muerte puede ser algo más que una forma encubierta de arqueología social. Aquí llega el segundo escollo. Si analizamos el volumen historiográfico sobre esta disciplina, encontramos que la mayoría de los autores se inclinan por el estudio de los sepulcros en la medida de que proporcionan información sobre la jerarquización/estructuración social. Una propensión que en la última década está cambiando. En esta línea, quizá realizar otra arqueología de la muerte, una que no sólo se base en revelar elementos socioeconómicos, sino socioculturales y religiosos, implica reformular las hipótesis de partida y reconducir las teorías. Algunas formas herederas del postprocesualismo están abriendo el camino en la observación del hecho mortuario desde los rasgos, pistas y vestigios materiales que maneja el arqueólogo. Nos encontramos con el último escollo: más allá de la cultura material, manejar el concepto de materialidad de la muerte podría dar nuevas luces, en tanto y en cuanto, por un lado, se abre una gama de posibilidades, y por otro lado, se reconocen las limitaciones. Así se pueden observar los efectos de la materialización que las sociedades pretéritas generaron en su consideración de la muerte: aunque muchas veces difícilmente detectable arqueológicamente, las huellas materiales del tratamiento del cadáver, la materialización de los rituales sepulcrales, las evidencias en la importancia relativa del ajuar, los intentos de “petrificar” la memoria en forma de monumentos funerarios, los indicios físicos y tangibles de la jerarquía, los patrimonios, la infancia, los grupos de edad, sexo y género, e incluso, cuando fuera posible, dar con los indicadores materiales de la eternidad o el *otro lado*, siempre que existan correlatos topográficos y físicos identificables.

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, J. (2005), *Death and salvation in ancient Egypt*, Cornell University Press, Ithaca.
- BATTAGLIA, D. (1990), *On the bones of the serpent: person, memory and mortality in Sabarl Island society*, University of Chicago Press, Chicago.
- BINFORD, L. R. (1972), *An Archaeological Perspective*, Seminar Press, New York.
- BINFORD, L. R. (1988), *En busca del pasado*, Barcelona.

- BLOCH, M. (1982), "Death, women and regeneration" en M. Bloch y J. Parry (eds.), *Death and the regeneration of life*. Cambridge University Press, Cambridge, 1982, 211-230.
- CABRERA ACOSTA, M. A. (2001), *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Universitat de Valencia-Cátedra, Valencia-Madrid.
- CARR, C. (1995), "Mortuary practices: their social, philosophical-religious, circumstantial, and physical determinants", *Journal of Archaeological Method and Theory*, 2, 105-200.
- CERAM, C. W. (1959), *En busca del pasado*, Labor, Barcelona.
- CHILDE, V. G. (1989), *Introducción a la arqueología*, Barcelona.
- CLARK, J.G.D. (1985), *La identidad del hombre*, Paidós, Barcelona.
- CLARKE, D. L. (1984), *Arqueología analítica*, Bellaterra, Barcelona.
- COBO MEDINA, C. (2000), *Los tópicos de la muerte. La gran negación*. Ediciones Libertarias, Madrid.
- COLLINGWOOD, R. G. (1952), *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- DELGADO, M. (2010), "Los mundos intermedios, entre la vida y la muerte. El caso de *Lost* («Perdidos»)", *Jornadas de Antropología de la muerte: identidad, creencias y ritual, del 3 al 6 de noviembre de 2010*, Museo de América, Madrid.
- DELIBES DE CASTRO, G. (1995), "Ritos funerarios, demografía y estructura social entre las comunidades neolíticas de la submeseta norte", en Fábregas Valcárcel, R; Pérez Losada, F; Fernández Ibáñez, C. (eds.), *Arqueoloxía da Morte na Península Ibérica desde as Orixes ata o Medievo*, Actas do Curso de Verán da Universidade de Vigo, celebrado en Xinzo de Limia, do 4 ó 8 de xullo de 1994, Excmo. Concello de Xinzo de Limia, 61-94.
- DESCOLA, P. (1996), *The spears of Twilight: life and death in the Amazon jungle*, Harper Collins, Londres.
- DOUGLAS, M. (1991 [1966]), *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- DROZ, Y. (ed.) (2003), *La violence et le mort. Éclairage anthropologique sur les rites funéraires*, Georg editeur, Ginebra.
- DUREAU, C. M. (1991), "Death, gender and regeneration: a critique of Maurice Bloch", *Canberra Anthropology*, 14, 24-44.
- EBERSOLE, G. L. (2005), "Death" en L. Jones (ed.) *Encyclopedia of Religion*, MacMillan, Nueva York, 2235-45.
- ELIADE, M. (2009 [1951]) *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Alianza Editorial-Emecé, Madrid.

- ESTRABÓN, (2001) *Geografía, libros VIII-X*, introducción, traducción y notas Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1948), *The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FAHLANDER, F; OESTIGAARD, T. (2008), "The materiality of death: bodies, burials, beliefs", en F. Fahlander y T. Oestigaard (eds.), *The materiality of death: bodies, burials, beliefs*, BAR International Series 1768, Oxford, 1-13.
- FREYBURGUER, G; PERNOT, L. (dirs.) (1997), *Du héros païren au saint chrétien: actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques Religieuses de l'Antiquité (CARRA), Strasbourg, 1er-2 décembre 1995*, Institut d'Etudes Agustiniennes, París.
- GEERTZ, C. (2004 [1973]), *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona.
- GIDDENS, A. (2003 [1984]), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrutú, Buenos Aires.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003), *La experiencia del otro. Una introducción a la etnoarqueología*. Madrid.
- GOODY, J. (1962), *Death, Property and the Ancestors: a study of the mortuary customs of the Lo Daga of West Africa*, Tavistock, Londres.
- GRIMAL, P. (1981), *Diccionario de Mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona.
- HERTZ, R. (1990 [1960]), *La muerte y la mano derecha*, Alianza, Madrid.
- HODDER, I (ed.) (1982a), *Symbolic and structural archaeology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HODDER, I. (1982b), *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- HODDER, I. (2008), "Arqueología simbólica y estructuralista", en C. Renfrew y P. Bahn (eds.), *Arqueología, conceptos clave*, Akal, Madrid, 129-133.
- INSOLL, T. (2008), "Arqueología de culto y la religión", en C. Renfrew y P. Bahn (eds.), *Arqueología, conceptos clave*, Akal, Madrid, 68-72.
- JONES, M. (2008), "Arqueología ecológica", en C. Renfrew y P. Bahn (eds.), *Arqueología, conceptos clave*, Akal, Madrid, 76-82.
- JULIÁ, S. (1989), *Historia social / Sociología histórica*, Siglo XXI, Madrid.
- KEMP, B. J. (1992), *El antiguo Egipto. Anatomía de una civilización*, Crítica, Barcelona.
- KOTTAKE, P. (1996), *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*, McGraw Hill-Interamericana de España, Madrid.

- LARA MARTÍNEZ, M^a; LARA MARTÍNEZ, L. (2007), “Santa Elena y el hallazgo de la cruz de Cristo”, *Revista Comunicación y Hombre*, 3, 39-50.
- LEACH, E. (1981 [1976]), *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en antropología social*, siglo XXI, Madrid.
- LEHMAN, A. C; MYERS, J. E. (1993), “Ghosts, souls and ancestors: power of the dead”, en A. C. Lehman y J. E. Myers (eds.) *Magic, Witchcraft and Religion*, Mayfield Publishing, Mountain View CA, 283-286.
- LONGACRE, W. (1968), “Some Aspects of Prehistoric Society in East-Central Arizona”, en S. Binford y L. Binford (eds.), *New perspectives in Archeology*, Aldine Publishing Company, Chicago, 71-97.
- MALINOWSKI, B. (1994 [1948]), *Magia, ciencia, religion*, Ariel, Barcelona.
- MARTÍNEZ GIL, F. (2000), *Muerte y Sociedad en la España de los Austrias*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real.
- METCALF, P; HUNTINGTON, R. (1991), *Celebrations of Death: the anthropology of mortuary ritual*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MORGAN, L. H. (1980 [1877]), *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid.
- OKELY, J. (1983), *The traveler-gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- PARKER PEARSON, M. (1999), *The archaeology of death and burial*, Sutton Publishing, Sutton.
- PARKER PEARSON, M. (2001), “Death, being, and time. The historical context of the world religions”, en T. Insoll (ed.), *Archaeology and World Religion*, Routledge, Londres, 2001, 203-219.
- PÉREZ DEL RÍO, E. (1984), *La muerte como vocación en el hombre y en la literatura*, Laia, Barcelona.
- PLUTARCO, (2004), *Vidas de Sertorio y Pompeyo*, Edición de Rosa M^a Aguilar y Luciano Pérez Vilatela, Akal, Madrid.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1996 [1952]), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1964 [1922]), *The Andaman Islanders*, Free Press, New York.
- RADER, O. B. (2006), *Tumba y poder. El culto político a los muertos desde Alejandro Magno hasta Lenin*, Siruela, Madrid.
- RAPPAPORT, R. A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Cambridge University Press, Madrid.

- RENFREW, C. (2008), “Arqueología cognitiva”, en C. Renfrew y P. Bahn (eds.), *Arqueología, conceptos clave*, Akal, Madrid, 46-49.
- RENFREW, C; BAHN, P. (1993), *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*, Akal, Madrid.
- RIPOLL PERELLÓ, E. (1992) “Notas para una historia de la Arqueología”, en G. Ripoll López, (ed.) *Arqueología, hoy*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 15-27.
- SABLOFF, J. (2008), “Arqueología procesual”, en C. Renfrew y P. Bahn (eds.), *Arqueología, conceptos clave*, Akal, Madrid, 116-123.
- SEVILLA CUEVA, C. (1998), “Mariette y la salvaguarda del patrimonio faraónico”, en VV.AA., *Egipto, 200 años de investigación arqueológica*, Zugarto. Madrid.
- STEADMAN, L. B; PALMER, C. T; TILLEY, C. F. (1996), “The universality of ancestor workshop”, *Ethnology*, 35, 63-76.
- SWANSON, G. (1964), *The Birth of the gods: the origin of primitive beliefs*, University of Michigan Press, Ann Arbor
- TILLEY, C. (2004), *The materiality of stone. The explorations in Landscape Phenomenology*, Berg, Oxford.
- TRIGGER, B. G. (1992), *Historia del pensamiento arqueológico*, Crítica, Barcelona, 1992.
- TUCÍDIDES (1999), *Historia de la Guerra del Peloponeso, libros I-II*, introducción, traducción y notas Julio Calonge Ruiz y Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid.
- TURNER, V. W. (1988 [1969]), *El proceso ritual: estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid.
- TYLOR, E. B. (1981 [1871]), *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid.
- VAN GENNEP, A. (2008 [1908]), *Los ritos de paso*, Alianza Editorial, Madrid.
- VINCENT, J. M. (1991), “Arqueología y filosofía: la teoría crítica”, *Trabajos de Prehistoria*, Madrid, 48.
- VOVELLE, M. (1985), *Ideologías y mentalidades*, Ariel, Barcelona.